

UNIVERSITY OF CAPE TOWN
THE DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES

JUDAH HALEVI
RELIGIOUS THINKER AND POET
COMPARATIVE STUDY OF HIS
"KUZARI" AND POETRY

HERTZEL LAMDAN, M.A.

MAY, 1976

PRESENTED IN FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY TO THE FACULTY OF ARTS
AT THE UNIVERSITY OF CAPE TOWN

The copyright in this thesis is held by the
University of Cape Town.
No part of this thesis may be reproduced or
may be transmitted in any form or by any means
electronic or mechanical, including photocopying,
recording, or by any information storage and
retrieval system, without permission in writing
from the University of Cape Town.

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

I N T R O D U C T I O N

This is the first attempt at a comparative study in which Judah Halevi's main ideas and teachings as they find expression in his philosophical work "The Kuzari" are compared and contrasted with their treatment in his poetical work.

We feel that such a contrasting and comparative study may bring us nearer to a more comprehensive understanding of the creative personality of the author in all its facets and to a fuller understanding of his ideas on various subjects, than the consideration and study of just one aspect of his creative work, either poetry or philosophical thought, would.

Poetry and philosophy could complement each other; emotion and poetic expression will in this study complement the intellect and rational ideas, and vice versa.

Poetical verses which are quite often looked upon as the result of the fictitious imagination of the poet's mind (particularly in 12th century Spain where exaggeration in poetry was so much in vogue) will gain real substance by being substantiated by the intellectual expression of the searching mind in his "Kuzari". Thought and emotion simultaneously brought together will, we feel, give a truer picture of the man in his totality.

One aspect in Judah Halevi's philosophical writing will help us in this work: his "Kuzari" itself has a poetical undertone. When reading "The Kuzari" one feels an undercurrent of love, emotion and even pathos.

In actual fact we shall endeavour to prove in this work - in contradistinction to the ideas of some researchers in the subject - that Judah Halevi is an anti-philosopher and an anti-rationalist who emphasizes, at least as far as metaphysical matters are concerned, that means other than logic (viz. emotion, intuition, tradition, 'inner-eye', prophecy, religious law, historical divine revelation) should be predominant.

This anti-rationalistic attitude of his is, to our mind, not - as accepted by some researchers - a natural attitude of Judah Halevi, flowing from his very nature, but the result of inner conflicts and a fully conscious and decisive resolution, for which we shall bring documentary evidence from "The Kuzari" and particularly from his poetry.

This anti-rationalistic attitude of Judah Halevi runs completely contrary to the trend prevalent in his time. In the rationalistic trend he apparently saw a great danger of resulting perplexity (and not dispelling it, as the other religious philosophers claimed to do, by addressing their philosophical works to the "perplexed"), scepticism, uncertainty, dissensions and the drying up of the vital emotional and traditional sources of Judaism

(it is no mere chance, to our mind, that Judah Halevi gives pride of place to the Philosopher who appears as the first disputant in the "Kuzari"). He therefore calls for a return to the origins, which to his mind are still forceful and relevant in his time. In this conservative attitude lies his innovation and his answer to one of the problems of his People in his time. He swam against the stream of his age and in it we see one of his great contributions to Jewish thought. His originality lies, to our mind, in the fact that he did not try to be original, liberal and progressive in his thinking even if this may sound paradoxical. On the contrary, he was audacious enough to deride much of the new, which he regarded as unproductive or even sheer absurdity, and preferred the old proven and simple paths and tenets of Judaism.

We shall also dwell on some of his other original and noteworthy contributions to Jewish thought in the Middle Ages: His monistic, integral and all-embracing concept of Judaism. All its components (God, Divine Influence, the People of Israel, the Land of Israel, the 'Torah', the Hebrew Language) form one organic entity which Judah Halevi defines in almost biological terms.

His attitude towards Jewish history, which commands a place of outstanding prominence in Judah Halevi's thinking is another of his contributions. In the historical and glorious events and revelations of Israel's past, the author finds proof of the veracity of the Jewish Faith, an answer to,

and solace for, the sufferings of the present and a firm promise concerning the destiny of his People in the future.

Yet we cannot accept the assertion made by some researchers that this Faith, according to Judah Halevi, is an historically developing Faith, progressing rationally, gradually and in an evolutionary manner. This is incompatible with the text, where Judah Halevi, as we shall prove, asserts quite clearly that it is a God-given, complete and unchanging Law. We shall base ourselves in this respect also on his general philosophy regarding Man and Universe.

Another important contribution of Judah Halevi is the placing of the Land of Israel and the longing for immediate redemption there as a focal and a central point in his religious-national thinking, which no other thinker in the Middle Ages has done. Yet we shall try to place this Zion-ideology of his in its proper perspective of his time, place and the contemporary concepts then prevailing.

We feel, and we shall endeavour to prove it, that the two schools of thought - the one laying stress mainly on the religious aspect of Judah Halevi's pilgrimage and Zion-ideology, and the other on his national approach in paving a new road of redemption for his People - are both too radical in their assertions and too far-fetched in their interpretations of the textual evidence. We feel that his concept of integral Judaism applies also here, and

we shall bring evidence to substantiate it.

We shall point out how much the problem of dispersion and redemption of his People constantly occupies Judah Halevi's mind, and we shall endeavour to prove that the general principle of mutuality and inter-connectedness, which we shall try to establish in Judah Halevi's thinking, also exists here: Redemption will only come if you long for it enough, and the measure of redemption depends on the intensity of this longing.

Researchers on Judah Halevi have pointed out the prominent place occupied in his thinking by the concept of "Divine Influence". ('Amar Ilahi' in the original Arabic and 'Hainyan Haelohi' in the Hebrew translation), but have failed to consider the application of the principle of mutuality and reciprocity, which exists in Judah Halevi's thinking in the relationship between the "Divine Influence" and Man. We shall also try to prove in this thesis that this principle of mutuality applies also in other spheres. An instance of this is: Just as the "Divine Influence" will not appear unless you meet it half-way, so was the Law ('Torah') given to the Children of Israel only after a long process of their "approaching it", after "deserving it", and in the same manner the redemption after the Babylonian exile was not complete as promised, because of the incomplete longing and only fractional return of the exiles.

VI

This principle of "a mutual longing", a mutual approach and inter-connectedness applies in the following relationships: Israel and the Land of Israel; Israel and Redemption; Israel and the Torah; God the Chooser and Israel the Chosen People; the "Divine Influence" and the Prophet. We shall try to establish that in all these spheres the potential is there (the potential of prophecy, of redemption, of being given the Torah etc), but the realization and consummation of it will come only if there will appear an attempt and an intensive approach towards it. Otherwise - it will remain dormant.

And a final point: Judah Halevi is a great writer of parables. In "The Kuzari" he brings very many parables in order to explain, popularize and illuminate matters, some of which appear otherwise strange to the reader.

Because of their importance we have - for the first time - collected all the parables of "The Kuzari", in order of their appearance, in an appendix of this work giving the contents of each parable and its moral, with cross references where necessary.

SUMMARY OF THE CHAPTER ON:

GOD AND THE WORSHIP OF GOD ACCORDING TO JUDAH HALEVI

In this chapter we have tried to dwell on Judah Halevi's ideas and concepts concerning the relationship between Man and his God, by substantiating them with comparative and contrasting quotations from his "Kuzari" and poetic works respectively. True, it was not our intention, and it is very doubtful whether it is at all possible, to submit in this and the other chapters, in a dry and 'statistical' manner, an even and precise 'balance sheet' of parallels from his philosophical prose and from his poetry in various subjects. We have quoted them only to the degree that was necessary in order to check, verify and substantiate the following attitudes and opinions of the author, amongst them attitudes and opinions in which other researchers hold a different opinion to ours:

According to Judah Halevi - and in this respect he stands in opposition to the philosophical ideas of his age based as they were on classical thought - God is not a cold and distant 'object' of knowledge and comprehension, but an object of love and devotion and of 'living with him' as it were. One can reach Him through feeling and heart, through the 'inner eye', by means of the prophetic vision and through the fulfilling of His commandments, and not through the mind and philosophic research.

The Faith that Judah Halevi believes in, is therefore a dynamic Faith, permeated by emotions and accompanied by man's deeds. God, on His part, is also not apathetic to, and detached from, the world as the philosophers think.

On the contrary Judah Halevi emphasizes particularly this mutual relationship between Man and God. It is a dynamic relationship on both sides. True, the starting point is from God, but His attitude depends on Man's attitude.

Only through a yearning for God on the part of Man, will God go towards him and 'meet' him half way. This element of mutual relationship and reciprocity, which we have emphasized all along in this work, and which has not been given the necessary attention it deserves by researchers, appears in the main subjects of Judah Halevi's thoughts and writings.

God is active in this world and exerts Divine Providence and Supervision over the individual and He is the Creator of the world. The problem of the creation of the world or its eternity does not bother the author from its theoretical aspect, but from the educational point-of-view it is significant. In the belief of the creation of the world he perceives an important instrument and means for the education of man and a way of bringing him nearer to God. And it is here where Tradition - which to his mind is tantamount to Revelation - comes to his help and determines the issue in favour of Creation.

The problem of Predestination by God and Man's Free Choice 'bothers' our author more, and he devotes an extensive discussion in "The Kuzari" and makes an original contribution on this subject. He classifies events and deeds in this world into four categories, and draws the conclusion that even though there is a connection between Man's choice and God, - God's knowledge is nevertheless not the reason for this choice. In the discussion of this subject Judah Halevi tries not to diminish God's Knowledge and Omnipotence on the one hand, yet preserves the important moral and social element of man's free choice on the other hand.

Man should choose the road of approaching and coming nearer to God whilst he is still alive, - only then will he deserve his reward in the world to come. Judah Halevi levels criticism against the philosophical teachings concerning the soul of Man. True, like them he emphasizes the spiritual nature of the soul and its immortality. In the belief in the immortality of the soul and the reward in the world-to-come he no doubt perceives an answer to the contradiction between the perfect God and the imperfect world, but he emphasizes much more the element of "getting nearer to God" in this world than the reward in the hereafter. The world to come should be a natural result and outcome, the ripe fruit of man's good deeds and 'mitzvot' in this world. His attitude is not celestial-terrestrial but a

terrestrial-celestial attitude - the bringing down of God's Kingdom to earth.

The problem of God's Attributes is also emphasized by Judah Halevi - not in its theoretical aspects but because of its educational value. Matters of pure theory apparently did not bother the author, who directed all his spiritual endeavours rather to their religio-social applications.

He devotes much of his attention and thought to the subject of God's Attributes and classifies them according to their type and grade. He strongly negates anthropomorphism.

One cannot comprehend God or define Him. One can only be affected by His actions, which in their turn influence man in his formulation of God's Attributes. He nevertheless does not reject even the most primitive and human-like descriptions of God in Jewish sources, not even "Sheur Komah", because with the help of such descriptions, reverence for God and fear of Him may be implanted in man, i.e. because of religio-educational reasons.

Judah Halevi's teachings concerning the "Mitzvot" are governed by religio-educational and socio-educational attitudes as well. In opposition to the theoretical and individualistic attitude of the philosophers in their Ethics, his attitude is eminently and predominantly social and practical. A merely formal allegiance to religion, which does not necessarily lead to deeds and fulfillment of commandments is, in his mind, valueless.

This road-of-deeds must have a God-given religious stamp and sanction, lest there be manifold ethical theories, which will cause dissensions and create religious and social anarchy. Man cannot gauge the measure of "Mitzvot". One can get nearer to God only by the performance of deeds commanded by Him. We need therefore a balanced and authoritative religio-legal code whose source is indisputable and such a code is provided by Israel's "Torah". One must accept it in all its details, including its commentaries, which we inherited and which are sanctioned by Tradition. Additional personal commentaries are not allowed, lest they lead to dissension and religious chaos. God's religious sanction is necessary not only as far as the "divine" laws are concerned, but also for the sake of the "rational" and "social" laws.

Judah Halevi emphasizes in particular the strong social basis which exists in Judaism. Every individual must fulfill his social obligations, even when it means a burden, suffering or sacrifice on his part, just as we sometimes inflict suffering on one limb for the sake of the health of the whole body; or, as a further example, as the town dweller has to participate in the strengthening of the city-walls. Judah Halevi rejects the idea of seclusion and isolation of the individual.

The whole system of prayers is also included in the framework of "Mitzvot". Judah Halevi considers it an excellent system of spiritual cure and soul cleansing, but in order for it to

be complete it needs the addition of two more elements: they must be recited with devotion and they must be accompanied by deeds.

Through this devotion and yearning for God, coupled with the fulfillment of the commandments given by Him, will man come nearer to God. Judah Halevi emphasizes here again the element of mutual readiness and disposition on both sides. There is a kind of spiritual dialogue between the Israelite and God, culminating in prophecy. The measure of the presence of the "Divine Influence" in him, is commensurate with the measure of his longing for it. The potential of prophecy exists in the People of Israel, but if it will not be activated by longing and the fulfillment of God's commandments, it will remain dormant.

Israel's code of commandments is stable and eternal.

In contrast to the opinion of some researchers we have endeavoured to establish, basing ourselves on the text, that according to Judah Halevi we deal here not with a naturally developing code, like any other rational code or social contract (which spreads and develops in a rational, gradual, evolutionary and natural way in society) but with a divine code and religion which appears in a revolutionary way in a spontaneous breakthrough, like the Creation of the world.

Also in this subject of the "Torah" we have detected in

Halevi's teachings the application of the element of "mutual longing and disposition". This time: between Israel and the Torah, as if both of them waited for each other. Only when the children of Israel have sufficiently prepared themselves for the giving of the Torah, only when they deserved it - only then did they get it and were also blessed then with the miracles connected with it.

The miracles and the divine revelations are indisputable historical facts. In this connection we have emphasized the importance that Judah Halevi attaches, more than any other Jewish thinker in the Middle Ages, to Jewish history. The historical revelations prove the veracity of Israel's Law ("Torah") and, also at the same time, the existence of God, the Giver of the Law. The authenticity of these repeated revelations is borne out by virtue of their universal acceptance, by their continuity (repeated revelations in various forms and times) and by their appearance in front of a multitude of people. This forms a strong, real and concrete basis for the Jewish religion. Visual evidence is, of course, the best possible evidence. This visual evidence was inherited by the subsequent generations through Tradition, and this is why we do not need any rationalistic speculations.

On the question as to how this "Torah" given during the Revelation at Mount Sinai is to be observed, and what should be the behaviour-pattern of the Servant of God -

should it be the ascetic behaviour of a hermit and recluse, or the hedonistic behaviour of a life-lover? - Judah Halevi recommends the "Golden Mean". Judaism does not recommend abstinence and detachment from life. Judah Halevi compares the man who is the ruler of his soul and body and supplies their needs, to a just and wise ruler who cares about the needs of his city. This balanced behaviour-pattern exists already in the Mosaic Law and therefore there is no need to add to it or detract from it. After all, how is a man to know in what measure he has to supply the needs of soul and body?

This is the general attitude and opinion of Judah Halevi in this matter, but we have found textual evidence in "The Kuzari" and in his poetry which can be interpreted that, as far as unique individuals are concerned, possibly including himself, he would allow a more abstinent type of behaviour.

In all the above-mentioned matters Judah Halevi places a distinct preference on the road of Tradition over the road of intellectual research. In opposition to the opinion of some researchers on Judah Halevi we have emphasized his anti-rationalistic attitude in religious and metaphysical matters. In this we detect an original attitude on his part and an important contribution to Jewish thought. The vitality of Judaism and its sources were endangered in Judah Halevi's time by the dry rationalistic and far-fetched

allegorical commentaries of the Scriptures on the part of the Jewish religious philosophers. Judah Halevi stood in opposition to the ideas and philosophy that was then in vogue and recommended a return to the authentic sources of Judaism, which did not need, in his opinion, any ratification from outside factors. Judah Halevi finds in the Israeli past, in Jewish history, in the divine revelations to Israel, in the Covenant between God and Israel and in His choice of Israel as a "unique nation" - ("Am Segula") - in all this he finds not only pride in the past, but also the answer to the problems of the present and the future of Israel.

Judah Halevi's way of proving his points is based on an empirical historical system. He bases himself on: historical events, the incessant flow of Tradition from generation to generation, and on the indisputable prophetic visions on which there is full agreement amongst all the prophets, thus excluding any possibility of connivance and fraud. Against these infallible elements the author points at the weaknesses and limitations of the human mind and intellect and on the differences of opinion which exist amongst philosophers in the same matters and which cause confusion, arguments and chaos. He derides and disproves some of their solutions (in the theory of spheres and emanations,

the four elements, the soul, and others).

In spite of this we think - again in contradiction to some writers - that Judah Halevi did not reach this anti-rationalistic attitude of his without inner conflicts, and we have adduced evidence from "The Kuzari" and his poetry on his instinctive research-urge, and on his deliberate determined efforts to tip the scales in favour of the Tradition and the original elements and sources of Judaism.

SUMMARY OF THE CHAPTER ON:

ISRAEL AS A TREASURED-NATION AND ITS FATE
ACCORDING TO JUDAH HALEVI

The idea of Israel as a Chosen People is perhaps the most central and fundamental in Judah Halevi's philosophy.

It was propounded by him in a manner and scope unequalled by any other Jewish thinker. Through it we can explain a number of inconsistencies in his work.

The presence of the Divine Influence is the sign and mark of the Chosen People, but there must be a definite reciprocity between the Divine Influence and Israel, a concept the implications of which have been overlooked by Judah Halevi's researchers. God is the initial Chooser, but He must also be the Chosen One, otherwise the potential inherent in Israel is wasted and the Divine Influence is not realized.

Moreover, the measure of the presence of the Divine Influence in the People of Israel depends on the measure of their endeavour to come nearer to it.

Underlying the idea of the Chosen People we can detect in Judah Halevi's writings the idea of 'deserving'.

The wonderful 'Torah' was given to Israel only because the People deserved it, because of their elevated status as "the treasured nation", the "cream of Mankind".

The history of the People of Israel - particularly its long existence in spite of constant persecutions - is

ample proof of God's care and supervision over its Fate. Its history is not ruled "by chance or nature" but by God's Hand.

The miracles performed by God are not only proof of His special connection with Israel, but also that He is the Creator of the world.

What then of the misdeeds of Israel? How can one justify them in a Chosen People? It is precisely because they are chosen that God's attitude is very exacting, and a small transgression is considered big in His eyes.

In explaining away the transgressions of Israel (the Golden Calf incident) Judah Halevi's attitude is governed of course by his profound love for his people, but in addition to it he reveals a realistic and rational historical evaluation of events: he puts the events in their proper perspective and judges people not in accordance with contemporary values, but according to the concepts prevailing at the time of the events.

The difference between Israelites and other nations and even proselytes, is due to their inheritance, which is explained by Judah Halevi once again in almost biological terms; it borders on a kind of improvement of the species by God's Hand.

We have pointed out that this 'racist' attitude of Judah Halevi towards proselytes stands contrary to the prevalent

attitude of complete equality of the proselytes in Judaism, and explained it on the basis of Jewry's sufferings in his time, his unstinted Jewish patriotism, the necessity to combat any feelings of doubts and inferiority and the need to raise the morale of his people.

According to Judah Halevi, Israel constitutes a fifth degree in the hierarchy of the universe, placed above the four accepted degrees: inorganic things, plant, animal and man. The particular faculty which distinguishes Israel from other human beings is the 'Divine Influence' (the faculty of prophecy), in the same way as the 'intellect' distinguishes man from animal, and the 'soul' distinguishes animal from plant. This is a qualitative difference of essence and not a quantitative one. The difference between the philosopher and other men are differences of quantity, but the difference between the philosopher and prophet is a difference of substance, i.e. of kind.

Here we detected and emphasized Judah Halevi's deviation from Talmudic sources which placed the wise man higher than the prophet and which conceded the presence of the faculty of prophecy also amongst gentiles, and we have emphasized his dispute with Jewish Aristotelian philosophers who maintained that a prophet must first of all be a wise man before he can attain the stage of prophecy; whereas Judah Halevi rejected this notion and pointed out that prophecy is a super-natural and super-rational phenomenon.

It is here where we find a strange and definite contradiction between the completely humanistic approach to humanity underlying Judah Halevi's teachings and his particularistic and 'racist' attitude towards his own people. We have tried once again to find the answer and solution in the educational aspect of the problem: Israel as the forerunner and educator of mankind, or in the words of Judah Halevi's parable: Israel is like the seed which transforms its surroundings into its own substance until it becomes "one tree". The cumulative effect of Israel's positive influence on mankind will probably be able in the messianic future to break down the as yet rigid barriers between Israel and mankind, and Divine Influence will reign over all people.

We have pointed out again Judah Halevi's strong social approach, in contrast to the opposing opinion of the philosophers, on the subject of the prophet, who is, according to him, not the individualistic spiritual aristocrat, but the servant of his people. He is sent by God for their sake.

The tragic and traumatic contradiction that existed between this greatness of Israel, the prophetic nation with its past glory and future destiny on the one hand, and its tragic sufferings and tribulations in its dispersion on the other, apparently disturbed the Jewish nation and its leaders in Judah Halevi's time, and he

found it necessary to explain the situation by all means at his disposal. We have dwelt at length on this problem basing ourselves on textual evidence from his poetry and "The Kuzari", on his various and manifold attempts and endeavours to justify Israel before God, and God before Israel.

We have also endeavoured to establish that Judah Halevi's predominant feature is the 'love' feature which permeates all his writings and comes to the fore also, of course, in his dealing with this problem of Israel's tragic fate in the world in spite of its faithfulness to God.

SUMMARY OF THE CHAPTER ON:
JUDAH HALEVI'S REDEMPTION-CONCEPT
AND HIS PILGRIMAGE TO THE LAND OF ISRAEL

We have tried to establish that Judah Halevi's concept of the redemption of Israel in the Land of Israel is an integral part of his whole harmonious and unified philosophy, and an answer to the existing contradiction between the glorious past of his People and their tragic Fate in the present. No other Jewish thinker in the Middle Ages has given the Land-of-Israel aspect such prominence as he has done in his thought.

Nevertheless there is much confusion and divergence of opinion amongst researchers on the interpretation of this concept. Some see only its religious aspects and reasons, and others emphasize its national ones, and there is enough documentary textual evidence to support each side. But we have tried to place his concept in its proper setting of time and place, where and when no division between religious and national aspects could exist, and see this concept not in a piecemeal way, but in its entirety.

We could not find support for the idea propounded particularly by Professor B.Z. Dinur, of a specifically active, almost messianic new approach by Judah Halevi. Judah Halevi's concept of redemption was, to our mind,

the usual one prevalent in the Diaspora of his time - a fatalistic belief in a miraculous redemption by the Hand of God, and we could not detect any concrete plans for redemption on his part, or a connection between him and the messianic movements of his time; but we did detect an insistence on his part on a sense of immediacy, and his disappointment in the reliance-on-Jewish-notables-policy in Spain, which he himself had supported previously. His is an emotional and poetic attitude, not a political and practical one.

This is where the principle of mutuality, of mutual longing and preparedness, that to our mind exists in Judah Halevi's general philosophy, fits in and it is based on textual evidence which we have brought; redemption comes only if you will it and the more you long for it the sooner will it come, the more complete will it be.

This is the reason for Judah Halevi's fight, in his poetry and "The Kuzari", against complacency and compromise in the Diaspora, against prayers for redemption lacking real content and meaning. In such prayers he sees mere hypocrisy and routine, and he urges on his age to think and feel deeply of Zion and redemption.

We have shown that the problem of dispersion and redemption is the thread that runs through the whole of "The Kuzari". Paradoxically enough it is because of his

love for Zion that he advocates acceptance of his People's sufferings in the diaspora with love and patience, because he sees in these sufferings part of God's plan of cleansing Israel of its sins and paving the way for redemption. There is therefore a kind of love-hate attitude towards the dispersion: hate of dispersion, but love of the God-inflicted-suffering in the dispersion as the forerunner of redemption.

Zion in Judah Halevi's writings is not just an ordinary land. It is the Holy Land endowed with special divine, prophetic and even mystical qualities, which do not exist elsewhere. These potential qualities are dormant and will only be realized when the People of Israel return to it and fulfil God's Torah and commandments. Zion is longing for Israel just as Israel is - or should be - longing for Zion. Here again history comes to Judah Halevi's aid, bringing the positive example of the forefathers who were faithful to Zion against all odds, and the negative example of the lack of longing amongst the exiles in Babylon. Again: the measure of fulfilment is commensurate with the measure of longing.

We have emphasized the national-educational aspect of Judah Halevi's writings. In accordance with the centrality that Zion occupies in his redemption-concept, he felt it was his duty to educate, prepare and imbue his People with an intensive love for Zion.

המלכותית האמיתית. האדם משיג אותו, איפוא, "בגזרת השכל לא בגזרת החוש".

במותו של המלך, גוף זה, שהונע קודם לכן בחפץ המלך בלבד, והיה דומה ל"ענן האלהי אשר לא יפזרוהו הרוחות", איננו המלך עוד, שהרי כל מי שירצה יוכל עתה, לאחר מותו, להניעו ולעשות בו כל מה שלבו חפץ, ודומה הוא עתה לעננים, אשר הרוח תשאם, תקבצם או תפזרם כרצונה.

משל אחר: השמש נראית בעינינו כגוף עגול, שטוח ונח, המפיק אור וחום, ואילו השכל גוזר שהיא גוף כדורי, שאינו חם ואינו נח, אלא מתנועע.

השכל משתמש, אמנם, ברשמים החיצוניים הנתפסים ע"י החושים, המשמשים מכשירי-עזר לשכל, כדי להגיע למסקנות הנכונות על מקורם ומהותם של הגופים והחזיונות. וגם אם הרשמים של החושים מוטעים ורחוקים מן ההגיון, הם יעזרו בכל זאת לשכל להגיע, לאחר פעולת בירור ובדיקה וניפוי, לאמת. משל למה הדבר דומה? לאדם פקח ומשכיל המחפש את גמלו והוא נעזר ע"י אדם שעניו טרוטות ופוזלות ש, ראה שתי כורפיות (כרוכיות, עגורים), והסיק את המסקנה שהוא אמנם ראה גמל, אלא שבגלל חלישות ראייתו נדמה היה לו שזה עגור, ובגלל פזילתו הוא, ראה שני עגורים.

הנמשל: בדומה למצב-יחסים זה ש"בין החוש הנראה והמוחש הגשמי" קבע הבורא בחכמתו מצב-יחסים "בין החוש הנסתר והעניין שאיננו גשמי" והוא העניק לבחיריו, לנביאיו, עין נסתרת המסוגלת לראות דברים באמיתותם הפנימית הבלתי מתחלפת, והשכל ישתמש בכך כראיה על מהותם של דברים אלה. אפשר ש, עין נסתרת זו

היא הכוח המדמה המשמש את הכוח השכלי.

ראייה נבואית זו היא אמת ועל כך תעיד "הסכמת כל המין ההוא" של הנביאים, ללא כל חילוקי-דעות והפרכות, כשם שקיימת אצלנו הסכמה כללית לגבי דברים מוחשיים כמו "מתיקות הדבש ומריירות הלענה", ואם יש מי שחולק עלינו בעניין זה, הוא נראה בעינינו כחורג, היוצא מגדר הטבע.

צורות מוגשמות אלו שראו הנביאים הן אמיתיות מבחינת האינטואיציה, הדמיון והחוש ואינן אמיתיות מבחינת האמת השכלית, כפי שראינו במשל המלך הנ"ל, בסימן זה.

ראיית הנביאים את ה' בדמות אדם (מלך) אינה צריכה להראות משונה בעינינו. מבחינת השכל ראוי יותר לדמותו לאור, שהוא החשוב, העדין והדק שבמוחשים, אבל אם נחשוב, באמת או באופן אלגורי, על תארי האלהים ומידותיו, כמו: חי', יכול', יודע' וכיו"ב - אין משל ודמיון טובים יותר בשביל לדמות את ה' אליו מאשר, הנפש המדברת' - השכלית, שהיא, האדם השלם' באמת, אדם באשר הוא אדם ולא באשר הוא גוף, שהרי בזה הוא משתתף עם הצמח, ולא באשר הוא חי, שהרי בזה הוא משתתף עם הבהמות (השווה גם לנאמר למעלה ב, כו, בדבר הדמיון ל, נפש המדברת').

כאן מזכיר המחבר גם את המשל שנחנו הפילוסופים (אפלאטון ואריסטו), שדימו את העולם לאדם גדול ואת האדם לעולם קטן. אם כך הוא הדבר "והאלהים הוא רוח העולם ונפשו ושכלו וחיותו", כי אז הדמיון השכלי הזה מתקבל על הדעת. אמנם, יש לדמות את ה', הקובע את "סדר העולם ומתכונתו" לגדול שבאנשים, שאף הוא מארגן ומתכנן לשאר בני-האדם.

ד, סוף ג.

יש דירוג בנבואה. יש מהנביאים שמגיעים לראייה מושלמת יותר מאחרים, אבל אפילו משה שביקש לראות את כבוד ה' הורשה רק לראות את אחוריו, כי לראייה הנבואית יש גבולות, שמעבר להם אין בכוחה להגיע, ואם ינסה הנביא לעבור אותם "תנתק הרכבתו", כלומר: חיוו הגשמיים ייפסקו.

דומה הדבר לכוחות הראייה הפיסית: מי שראיתו חלושה רואה רק בין הערביים בדמך של אור מועט, ומי שעיניו תרוטות רואה רק במקומות מוצלים, ומי שראיתו חזקה רואה במקומות מוארים ע"י השמש, אבל אם ינסה וישתדל אדם להסתכל ישירות בשמש הזוהרת יתעורר לגמרי.

ועיין גם משל על בעל עינים תרוטות ובריאות להלן: ד, ז, ו-ד, יא.

ד, ה - ו.

חזיונות הנבואה הכוללים צורות גשמיות כביכול עדיפות על סברות של מחשבה, כי הם מכניסים מורא בנפשות. הנפש יראה כשהיא רואה דברים מפחידים ואינה יראה כאשר מספרים לה עליהם, כשם ש"היא אוהבת הצורה היפה הנמצאת, מה שאינה אוהבת כשיסופר עליה".

אין אדם מסוגל להסתמך על מחשבה מופשטת בלבד בעניינים מטאפיסיים בלי להזדקק לדברים מורגשים, כמו: מלים, כתב או צורות נראות או דמיוניות, כשם שאדם אינו יכול בלעדיהם בשטחים אחרים: הוא אינו יכול להתפלל, למשל, בלי להזדקק למלות התפילה ואינו יכול לספור עד מאה בלי לומר את המספרים בקול.

מלך כוזר מסכים בזה עם החבר ומוסיף משל משלו: המחשבה דומה במובן זה להרצאת דברים. בשתיהן אין אדם מסוגל "לתאר שני דברים יחדיו" או לקלטם בבת אחת, בה בשעה שהראייה כוללת ותופסת דברים רבים ברגע אחד. פרטים רבים של המדינה ותושביה אפשר לראות בשעה אחת, אבל כל אלה לא ייכללו בהרצאת דברים בספר רב כמות.

ד, ז.

הנביאים הם מורי-הדרך שלנו ואנו צריכים לחקות אותם וללכת בדרכיהם, כשם שבעלי העינים החלשות, שאינם יכולים לשאת את עצמת האור, סומכים על הפקחים, המיטיבים לראות.

זאת ועוד: כמו שהפקח, בעל העינים הבריאות יכול לראות את השמש ולהראותה לאחרים דק בזמנים מסויימים ("בעתות היום") ובמקומות מסויימים, כך גם הנביא, "הפקח באור האלהי", רואה את האור האלהי בזמנים מתאימים (זמני התפילות, ובעיקר בימי-תשובה) ובמקומות הנבואה.

ועיין גם משל על בעל עינים תרוטות ובריאות למעלה: ד, סוף ג, ולהלן: ד, יא.

ד, יא.

לאחר שהכוזרי מדגיש שגם הדתות האחרות נותנות יתרון לארץ ישראל, למקום הנבואה (סימן י), אומר החבר, שהוא היה מדמה את בני הדתות האחרות לגרים אשר קבלו את שרשי המצוות ולא את תולדותיהם, לו מעשיהם לא היו סותרים את דבריהם, שהרי הם מכבדים את מקום הנבואה מילולית בלבד והם גם נותנים כבוד למקומות של עבודת-אלילים.

מנהיגי שתי הדתות, הנוצרית והמוסלמית, טענו שארץ ישראל היא המקור של אדם האלהי והיא מקום עלייתם לשמים והמקום שאליו יפנו בתפילתם, אלא שכל זה נמשך זמן מועט בלבד והם במהרה הפנו מחשבתם וכוונתם "אל המקום אשר המונם שם" (רומא ומפה).

משל למה הדבר דומה? לאיש שרוצה להוביל "בני-אדם אל מקום השמש, כי עיניהם תרוטות ולא יכלו לראות ולא מצאו מקומה" והנה הוא מוביל אותם בדרך לא נכונה אל הקוטב הצפוני או הדרומי ששם השמש מועטת ואומר להם: הנה השמש! פנו אליה ותראו אותה! והם, כמובן, אינם רואים אותה.

ועיין גם משל על בעל עינים תרוטות ובריאות למעלה: ד, סוף ג ו-ד, ז.

ד, יג.

החבר עומד על ההבדל בין בעל דת לבין הפילוסוף: בעל דת מבקש את האלהים למען "תועלות גדולות". ורבות ואילו הפילוסוף מבקש אותו רק כדי שיוכל לתארו בתכלית האמת והדיוק, בדומה לרצונו לתאר את העולם מבחינה גיאוגרפית ואסטרונומית. בורות בידיעת ה' דומה אצלו לבורות בידיעת הארץ, לא יותר.

ד, יד.

את אנשי סיעת ירבעם ועובדי הבמות ופסל מיכה שבעם ישראל, שקיימו את המצוות (מילה, שבת וכו') וכווננו מחשבתם לה' האחד, אלא שעברו עברה אחת וחמורה של יצירת צורה, שעליה חייבים מיתה, - אנשים אלה מדמה הכוזרי לאדם שנושא בתאוותיו את אחותו ועושה זאת לפי כל חוקי הנישואים של דת ישראל או ליהודי האוכל בשך חזיר ושוחט אותו לפי כל דיני השחיטה היהודית.

ד, טו.

את קבלת האור האלהי האחד במדרגות שונות ע"י אנשים שונים
מדמה החבר לקבלת האור של השמש האחת במדרגות שונות ע"י גופים
שונים: הגופים העדינים ביותר, הפנינים, השוהם, האויר הצח
והמים, יקבלו את אור השמש במדרגה החריפה ביותר כ, אור נוקב,
כמו שהנביאים יקבלו את האור האלהי בצורה אינסנסיווית ביותר
בשם ה' המפורש, ואילו הגופים הפשוטים יקבלו את אור השמש
כ, אור סתם, כשם שהאנשים הרגילים יקבלו את ההשפעה העליונה
בשם, אלהים, הכללי לכל האנושות.

במשל נוסף - ואף הוא משל על השמש - משתמש כאן החבר כדי
להבהיר נושא זה של ההשפעה האלהית החריפה והמיוחדת על
הנביאים לעומת ההשפעה האלהית החלשה יותר על אנשים סתם: האדם
היודע את השמש, מקומות זריחתה ומהלכה, חי באור וביתו מאיר
יותר מבתי אחרים, כי הוא יודע היכן לקבוע בו את החלונות,
ויבול שדותיו עשיר יותר, ואילו האחרים, שאינם בקיאים בשמש,
חיים בצל ובענן ובתיהם חשוכים יותר.

בסוף הסימן משתמש החבר במשל אחר על השמש, כשהוא משווה את
יחס הכבוד של הפילוסופים לאלהים, שרואים בעבודתו רק "מוסר
טוב ודבר האמת" ומעמידים אותו מעל שאר הנמצאים ולא יותר
מזה, ליחס הכבוד שאנו רוחשים לשמש ומעמידים אותה מעל שאר
הגופים, בה בשעה שהנביא ועובד ה' האמיתי חושק בה', דבק בו
כליל ו"מוסר נפשו להרגה על אהבתו".

ד, כג.

משל גרגיר הזרע. חכמת האלהים שמתגלה בעם ישראל היא כחכמה
הגלומה בגרגיר הזרע באדמה. לכאורה גרגיר זרע זה מתפרק, נוקב

ונהפך לעפר, מים וזבל ולא נשאר ממנו, כאילו, שום רושם, אבל למעשה הוא הוא אשר משנה את האדמה ואת המים שבסביבתו אל טבעו ודמותו הוא, עד שיעשה עץ ופרי, דומה לזה שממנו בא.

כך גם עם ישראל, שמצבו החיצוני נראה נשפל ומדוכא, אבל במובן הפנימי-מהותי הוא הוא הגורם האמיתי, אשר משנה את האנושות ומקרב אותה לה'. הדתות האחרות, לכאורה, דוחות את דת ישראל, אבל לאמיתו של דבר, הן משתנות אליה והן סוללות את הדרך "למשיח המחופה, אשר הוא הפרי", ובבוא היום "ישוב העץ אחד" ואז יוקירו כל העמים את השורש שהיו קודם מבזים.

ד. תחילת כה.

בדבריו של החבר על "ספר יצירה" המיוחס לאברהם אבינו נאמר שסידור ועיצוב של כל גוף בצורה יפה והרמונית דורשים שיעור והערכה מספרית מראש, כשם שבונה לא יבנה בית "עד שקדם ציורו בנפשו".

ולהלן: מחשבתו של האדם ודיבורו וכתבו הם רק סמלים המורים על דבר, אבל הם לא עצם הדבר, ואילו מחשבתו של האלהים ודיבורו וכתבו - הם "הדבר בעצמו". משל למה הדבר דומה? ל"אורג בגדי פסים מחשב במלאכתו", שהאריג נשמע לו מיד ומקבל את ההרכבות והגוונים העולים על דוחו והבגד הוא, איפוא, פרי רצונו ותכניתו. לו היינו יכולים ע"י אמירת המלה, אדם' או חקיקת צורתו, "להמציא צורתו", כי אז היינו הופכים לבוראים, לבעלי כוח אלהי, כמו שאנו מסוגלים באופן חלקי לעשות זאת בציורינו השכליים.

ה.ב.

יש אנשים החושבים שהמים הנזכרים בתחילת מעשה בראשית הם

החומר ההיולוגי וכי "רוח אלהים מרחפת על פני המים" (בראשית א, ב) הוא רצון האלהים העושה בכל חלקי ההיולוגי כל מה שירצה ובכל שעה שירצה, כאשר יעשה האמן-היוצר בחומר שאין לו צורה ומשווה לו את הצורה שעלתה במחשבתו.

ה. י.

בחלק הראשון של סימן זה מפרש המחבר את פסוקי המזמור "ברכי נפשי", תהלים קד, בהקבלה לפסוקי הבריאה שבספר, בראשית. כשהוא מגיע למעשי ה' בפסוקים: "גבול שמת (למים) בל יעבורו... המשלח מעינים בנחלים... ישקו כל חיתו שדי" (תהלים קד, ט - יא), מעשים המכוונים "לתועלת החיים", הוא מדמה אותם למעשי האדם ותחבולותיו בעצירת המים ע"י בניית סכרים למימי הנהרות ושימוש בהם כדי הצורך לבית-הריחיים או לתעלה וכיו"ב.

ה. י.

בחלק השני של הסימן מפרט החבר את דעות הפילוסופים בעניין הדירוג בבריאה: מוצאים (מינרליים), צמח, בעל-חיים, האדם. בדברו על בעלי-החיים אומר החבר שהדבר המיוחד כל בעל-חיים מעל לצמח הוא ה, נפש, אבל הנפשות של בעלי-חיים שונים שונות הן, בהתאם להרכב השונה של ארבעת היסודות ולפי הכוונה הטמונה בהם מצד אלהים התואמת את צרכי העולם, אם כי אנחנו איננו יודעים מהי התועלת של רובם, כשם שאין לנו יודעים מה התועלת בכל כלי הספינה ואנו חושבים אותם למיותרים, אך בעל הספינה ובונה יודעים זאת, וכשם שאין לנו יודעים אפילו מהי תועלתם של רבים מאברינו ועצמותינו, למרות שאנו משתמשים בהם תמיד.

ה, תחילת יב.

בדברו על מהות ה'נפש' הכללית, הסוגית, מסביר החבר שהיא מתבהרת לנו ע"י בדיקת הפעולות, שבאות מצד הצורות המתגלמות בחומר ולא מצד החומר באשר הוא חומר. והוא נותן את המשל הבא: הסכין אינה חותכת מצד היותה גוף, כי אם מצד היות לה צורת סכין; וכן החי אינו מרגיש ומתנועע מצד היותו גוף, כי אם מצד היות לו צורת החיות, וצורה זו היא הנקראת, נפש'.

ולהלן מסביר החבר שה'נפש' אינה מתהווה כתוצאה מהרכבה של יסודות הגוף, אלא היא צורה הבאה מן החוץ, כמו שצורת חותם-האבן הטבוע בחומר המורכב ממים ומעפר היא צורה חיצונית שאין בה מטבע המים והעפר.

ה, יב.

בחלק האחרון של הסימן מדובר על היות, הנפש המדברת' עצם נבדל מן הגוף ואינו תלוי בו. לשם הדגשת ההבדלים בין הנפש לבין הגוף מביא החבר משל (או יותר נכון: אנטי-משל) שמבליט הבדלים אלה: הכוחות הגשמיים של האדם נחלשים כשהם מופעלים לגבי תופעות או עצמים חריפים וחזקים, כמו, למשל, העין שנחלשת אחרי הסתכלות יתירה בשמש, והאוזן שנחלשת משמיעת קול חזק, ואילו הנפש המדברת דוקא מתחזקת ככל שהיא רוכשת ידיעה חריפה יותר.

זאת ועוד: הזיקנה פוגעת בגוף, אבל לא בנפש. להיפך: הנפש מתחזקת אחרי שנת החמשים, בזמן שהגוף נמצא בירידה.

הוא מציין כמו כן שהיחס של העצם השכלי הנבדל מכל הגופים - הוא השכל הפועל - אל הנפש הוא כיחס של האור אל הראייה, ושהנפש בקפרדה מהגוף תתאחד בו.

ה, טז.

החכם התמים, שאמונתו טבועה בו מטבעו, עדיף על פני בעל חכמת הדברים (הפילוסוף הדתי, איש כח ה, פאלם) המוסלמית, שכוונתה היתה לתאם בין הדת והפילוסופיה), שהרי תכליתו של זה האחרון, בכל יגיעיו המחקריים שהוא יגע, היא להגיע לאותה אמונה אשר בנפש התמים היא מוטבעת מלכתחילה.

משל למה הדבר דומה? לאנשים הלומדים מקצבי השיר ומתאמנים אימון רב במשקליו, והם משמיעים קול המיה רבה ודברים שקשה לשמעם, בה בשעה שהמשורר האמן, שרוח השירה שורה עליו מטבעו, יקנה אמנות זו בקלות ויחרוז חרוזים ללא פגם. הראשונים בכל יגיעם אשר הם יגעים לא יגיעו לאמנותו הטבעית של האחרון.

ה, כ(בחלק הראשון).

בשאלת הגזרה והבחירה החבר מונה ארבעה סוגים של מעשים בעולם: אלהיים, טבעיים, מקריים ומבחריים. כשהוא מעמיד את המעשים הבחיריים, התלויים בבחירתו של האדם, מול המעשים המקריים או הטבעיים, הוא טוען, שנפש האדם יכולה לבחור בין שתי דרכים ולפנות אל הדרך שבחרה בה, ואנו משבחים או מגנים אותה על בחירתה, מה שלא יתכן ביחסנו אל הסיבות המקריות או הטבעיות, שאין אנו מגנים אותן, כשם שאין אנו מגנים ומאשימים תינוק או אדם ישן אם גרם נזק, בגלל העדר המחשבה ממנו.

בחירת האדם היא, איפוא, רצונית ותלויה בו. אין היא הכרחית כדוגמת הכרחיותה של תנועת הדופק שלו.

ה, כ - תהקדמה הרביעית.

בעל התורה הממרה עדיף על מחוסר התורה, ואם כי חסאו בלב

אותו וגרם לו הפסד, בכל זאת אילו ניתנה הבחירה בידו לא היה בוחר להיות במדרגתו של מחוסר התורה, כשם שהאדם המתענה ביסורי מחלה, אילו ניתנה הבחירה בידו להיות סוס או דג או עוף, החיים בעונג ובלי מכאוב, ולהבדל ע"י כך מן השכל המקרבו אל המדרגה האלהית, לא היה בוחר בכך.

ה, ב - ההקדמה הששית.

האדם הוא בעל יכולת בחירה לעשות את הרע או להמנע מלעשותו. ואם דבר מה נמנע ממנו אין זה כי אם בגלל העדר הסיבות האמצעיות או חוסר ידיעתו בהן.

משל למה הדבר דומה? לעני נכרי שבא למדינה ורוצה למשול בעמה, בלי להיות בקי בחכמת השלטון, - מובן כי דבר זה ימנע ממנו, אך אילו היו מצויים התנאים המתאימים לכך והוא היה יודע כיצד להשתמש בהם, כי אז היה מתמלא רצונו, כשם שרצונו אמנם מתמלא כשהתנאים קיימים אצלו והוא יודע להשתמש בהם, למשל: בשעה שהוא מושל בביתו, בבניו ובעבדיו, ויותר מזה - באברי גופו, ויותר מזה - במחשבתו ובדמיונו. ועל כן לא יתכן שינצח החלש את החזק במשחק האשקקי, למשל, ואין לייחס הצלחה או רוע מזל במשחק זה, כשם שמייחסים אותם במלחמת שני מלכים הרבים זה עם זה, כי במשחק האשקקי ינצח בעל הידע והבקיאות במשחק.

ה, כא.

החבר עומד על ההבדל בין המופתים שנעשו ע"י משה ובין מה שעשו החרטומים בלהטיהם. אילו בדקו את מעשי החרטומים היו מוצאים את התחבולה שלהם והיו רואים שהם אפס (ובתרגום של אבן שמואל יש תוספת: "כסחורה המזויפת"), ואילו העניין האלהי, ככל אשר תבדוק אותו, תמצא שהוא כזהב הנקי והטהור.

ב י ב ל י ו ג ר א פ י ה

הערה מקדימה: נהגתי בעבודת-מחקר זו להשוות לעתים רעיונות של ר'

יהודה הלוי עם אלה שבספרי משוררים והוגי-דעות יהודים אחרים,

ביחוד בימי-הביניים (רשב"ג, ר' שמואל הנגיד, רס"ג, רמב"ם

ועוד), אולם לא הכנסתי אותם לרשימה זו וציונם בא במקומם.

כן לא נחתי בביבליוגרפיה את שמות המאמרים, שהופיעו בשעתם לרגל

יובל ה-800 לעלייתו של ר' יהודה הלוי בעתונות, פרט לקבצים או

גליונות שלמים חמוקדשים לכך, כמו: "הדאר" ו"סיני".

לא הכנסתי לרשימה זו ספרים על ר' יהודה הלוי שהופיעו בשנים

האחרונות, בעיקר בשביל תלמידים ובתי-ספר, כמו "הכוזרי המפורש",

חוברות וספרים לבת"ס מאת איה לובין, מנשה דובשני וד"ר יונה

דוד על "הכוזרי" ועל שירי ר' יהודה הלוי וקובץ שירי ר' יהודה

הלוי בהוצאת ביה"ס הריאלי בחיפה ובעריכת ד"ר ח. שירמן או מבחר

שירי ר' יהודה הלוי ב"שירה העברית בספרד ובפרובאנס" של שירמן,

שכוללים רק מבחר משיריו לפי טעמו של המחבר - אמנם מבחר שהוא

בהחלט מייצג.

א. כתבי ר' יהודה הלוי שהשתמשתי בהם לצורך מחקר זה:

יהודה הלוי

ספר הכוזרי. תרגום ר' יהודה אבן תבון. הוצ' ווילנא,
תרס"ה - 1904.

יהודה הלוי

ספר הכוזרי. נערך על יסוד השוואה למקור הערבי עם פירוש,
הערות ומפתחות ע"י ד"ר א. צפרוני. ת"א, הוצ' מחברות לספרות,
תש"ח.

יהודה הלוי

ספר הכוזרי. תרגום מנוקד ומפוסק ומלווה מראה מקומות
והערות עם מבואות ועם מפתחות מפורטים מאת יהודה אבן
שמואל. ת"א, הוצ' דביר, תשל"ג.

JUDAH HALEVI

Kitab Al Khazari. Translated by H. Hirschfeld.
New revised edition. London, M.L. Cailingold, 1931.

JUDAH HALEVI

The Kuzari. Translated by H. Hirschfeld.
New York, Schocken Books, 1964.

יהודה הלוי

דיואן. ע"י חיים בראדי. 4 ספרים. ברלין, הוצ' חברת מקיצי
נרדמים, תרנ"ד - תר"ץ.

יהודה הלוי

בתולת בת יהודה. ע"י ש.ד. לוצאטו. פראג, ת"ר.

יהודה הלוי

דיואן. ע"י ש.ד. לוצאטו. ליק, 1864.

יהודה הלוי

קובץ שיריו ומליצותיו. ע"י א.א. הרכבי. 2 כרכים. ווארשא,
תרנ"ג-תרנ"ד.

יהודה הלוי

כל שיריו. בעריכת ישראל זמורה. 10 ספרים ב-3 כרכים. ת"א,
הוצ' מחברות לספרות, תש"ו.

JEHUDAH HALEVI

Selected Poems. Edited by H. Brody. Translated
into English by N. Salman. Philadelphia,
The Jewish Publication Society of America, 1924.
Paperback edition, 1974.

ב. ספרים ומאמרים אחרים:

אבן שמואל, יהודה

פתיחה לספר הכוזרי בתרגומו החדש של המחבר. ת"א, הוצ' דביר,
תשל"ג.

אורינובסקי, א.

תולדות השירה העברית בימי הביניים. ספר שני. מהדורה שניה.
ת"א, תרצ"ד. עמ' 32-81.

אחד-העם

על פרשת דרכים. ת"א, הוצ' דביר, תשי"ט.

אפרת, ישראל

הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. ת"א, הוצ' דביר, תשכ"ה.

ביאליק, ח.נ., רבניצקי, י.ח. (עורכים)

ספר האגדה. מהדורה חדשה, מושלמת ומתוקנת. ת"א, הוצ' דביר,
תש"ה-תש"ו.

ביאליק, חיים נ.
כל כתביו. מהדורה תשיעית. ת"א, הוצ' דביר, תש"ז.

ביאליק, ח.נ., רבניצקי, י.ח., בן-ציון, ש. (עורכים)
שירת ישראל. קראקא, תרס"ו.

בענעט, ד.ה.
יהודה הלוי ואל-גאזאלי. כנסת, ז. תש"ב. עמ' 29-311.

בר, יצחק
א"י וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים. ציון, ו.
ירושלים, תרצ"ד. עמ' קמט-קעא.

בר, יצחק
המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי.
ציון, א. ירושלים, תרצ"ו. עמ' 6-23.

ברנפלד, ד"ר שמעון
דעת אלהים. חלק א. ווארשא, תרנ"ז. עמ' 182-206.

גוטמן, יצחק י.
הפילוסופיה של היהדות. תרגום מגרמנית י.ל. ברוך. ערך צבי
וויסלבסקי. ירושלים, מוסד ביאליק, תשי"א. עמ' 114-126.

גוטמן, יצחק, י.
על היחס בין הדת ובין הפילוסופיה לפי יהודה הלוי. דת ומדע.
ירושלים, הוצ' ספרים ע"ש י.ל. מאגנס, האוניברסיטה העברית,
תשט"ו. עמ' 66-85.

גויטיין, ש.ד.
הפרשה האחרונה בחיי ריה"ל לאור כתבי הגניזה. תרביץ, כד.
ירושלים, תשט"ו.

גויטיין, ש.ד.
ריה"ל בספרד לאור כתבי הגניזה. תרביץ, כד. ירושלים, תשט"ו.

גראטץ, צבי
דברי ימי ישראל. תרגום שפ"ר. חלק ד. ווארשא, תרנ"ה.
עמ': 75-76; 97-101; 125-130; 136-137; 145-181.

הדאר
הדאר. גליון י. גליון יהודה הלוי. ד טבת תש"א. 24 עמ'.

דובנוב, שמעון
דברי ימי עם עולם. תרגום ברוך קרופניק. כרך ד. ת"א, תרצ"ג.
עמ': 219; 222-227; 230-235.

דינבורג (דינור), בן-ציון
לתולדות היהודים בא"י בימי מסע הצלב הראשון. ציון, ב.
ירושלים, תרפ"ז. עמ' 38-66.

דינבורג (דינור), בן-ציון
עליתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית
בימיו. מנחה לדוד, ליובל השבעים של ר' דוד ילין. ירושלים,
תרצ"ה. עמ' קנז-קפב.

דינבורג (דינור), בן-ציון
תולדות ישראל. ישראל בגולה. כרך ב. 2 ספרים. ת"א, תרצ"א-תרצ"ו.

הורוויץ, ש"י איש
ר' יהודה הלוי בתור פילוסוף דתי ובתור משורר. ברלין, תרס"ח.

הורוויץ, ש"י איש
הערכות. העברי החדש. מאסף ערוך ע"י ד"ר יעקב כהן. ורשה, תרע"ב. עמ' 130-141.

היינמן, יצחק
ריה"ל האיש והוגה-הדעות. כנסת, ז. תש"ב.

היינמן, יצחק
הלך הרעיונות של ספר הכוזרי. סיני, ט. ירושלים, תש"א.

הרכבי, א.א.
מבוא לרבי יהודה הלוי - קובץ שיריו ומליצותיו. ווארשא, תרנ"ג-תרנ"ד.

וולפסברג-אביעד, ד"ר ישעיהו
הרהורים בפילוסופיה של ההיסטוריה. ירושלים, הוצ' מוסד הרב קוק, תשי"ח.

וולפסברג-אביעד, ד"ר ישעיהו
ר' יהודה הלוי פילוסוף של ההיסטוריה. סיני, שנה 5, חוב' א-ג. ירושלים, סיון-מנ"א, תש"א.

זמורה, ישראל (עורך)
רבי יהודה הלוי - קובץ מחקרים והערות. ת"א, הוצ' מחברות לספרות, תשי"י.

ילין, דוד
רבי יהודה הלוי - חייו, שירתו ולאומיותו (ליובל ה-800 לעלייתו לארץ ישראל). ספרית א"י של הקק"ל. חוב' עז. ת"א, תש"א.

לויין, י.
הסבל במשבר הרקונקויסטה בשירתו של ריה"ל. אוצר יהודי ספרד, ז. תשכ"ד. עמ' 49-69.

למדן, הרצל
סופר וספר. ת"א, הוצ' עמל, כרך ג - תש"ל, כרך ד - תשל"א.

מאן, יעקב
התנועות המשיחיות בימי מסעי הצלב הראשונים. התקופה, כרך כג. תרפ"ה. עמ' 244-261; כרך כד. עמ' 335-358.

נימארק, דוד
תולדות הפילוסופיה בישראל. כרך א. ניו-יורק - ווארשא - מוסקבה, תרפ"א. ביחוד עמ' 149-151; 365. כרך ב. פילאדלפיה, תרפ"ט. ביחוד עמ' 285-309.

סיני

סיני. ירחון דתי לאומי לתורה, למדע ולספרות בעריכת הרב יהודה לייב הכהן פישמן (מימון). שנה 5. חוב' א-ג. החוברת מוקדשת לזכרו של ריה"ל. ירושלים, סיון-מנ"א, תש"א. קפח עמ'.

פישמן (מימון), יהודה ל. הכהן
ר' יהודה הלוי. קובץ תורני מדעי. ירושלים, הוצ' מוסד הרב קוק, תשי"א.

פלישר, עזרא
שירת הקודש העברית בימי הביניים. ירושלים, הוצ' כתר, 1975.

צינבערג, ד"ר ישראל
די געשיכטע פון דער ליטעראטור ביי יידן. באנד 1. אויפלאגע 2. ווילנע, 1933. עמ' 180-122.

צפרוני, ד"ר א.
הקדמה לספר הכוזרי בעריכתו. ת"א, הוצ' מחברות לספרות, תש"ח. עמ' ג-כב.

קליין, פרופ' שמואל
תולדות הישוב היהודי בארץ-ישראל. ת"א, תרצ"ה. חלק א, פרקים ז, ח (סעיף 1). עמ' 139-124.

קמינקא, א.
השירה והמחשבה הפילוסופית של ריה"ל. סיני, ט. ירושלים, תש"א.

ראזענפעלד, מארריס
יהודה הלוי. ניו יארק, 1907.

רבינוביץ, א. ז.
כתבים מקובצים. כרך ד. תולדות היהודים בארץ ישראל. ת"א, תרצ"ו. פרק ו. עמ' 60-50.

רפפורט, ש. י.
כרם חמד, ז. מכתב יא. עמ' 267-265.

רצהבי, י.
עיונים בשירי ריה"ל. אוצר יהודי ספרד, ח. תשכ"ה.

שביד, א.
המבנה הספרותי של המאמר הראשון מן הכוזרי. תרביץ, ל. ירושלים, תשכ"א. עמ' 272-257.

שטיין, מנחם
היחוד הלאומי והאחד האנושי בפילוסופיה של רבי יהודה הלוי. ספר השנה ליהודי פולניה. ספר א. קרקוב, תרצ"ח. עמ' ריט-רלב.

שירמן, חיים

חיי יהודה הלוי. תרביץ. שנה ט. ירושלים, תרצ"ח. עמ':
54-35 ; 240-219 ; 305-284. שנה י. ירושלים, תרצ"ט.
עמ' 237-239.

שמחוני, י.נ.

רבי יהודה הלוי בתור משורר לאומי. העברי החדש. מאסף ערוך
ע"י ד"ר יעקב כהן. ורשה, תרע"ב. עמ' 56-78.

ALTMANN, ALEXANDER

Judaism and World Philosophy. The Jews, edited by
Louis Finkelstein, 3rd edition. Philadelphia, The
Jewish Publication Society of America, 1966. Vol. 2.
pp. 954-1009 (chapter on Jewish Philosophy in the
Middle Ages pp. 964-78).

BAECK, DR. LEO

The Gospel of the History of the Jewish Faith.
Judaism and Christianity. Cleveland and New York,
The World Publishing Co.; Philadelphia, The
Jewish Publication Society of America, 1961.
pp. 41-136.

BAER, FRITZ

Die Juden im Christlichen Spanien. 2 Band.
Berlin, 1935.

BAER, YITZHAK

A History of the Jews in Christian Spain.
Philadelphia, The Jewish Publication Society of
American, 1966, Vol.1.

BARON, SALO, W.

A Social and Religious History of the Jews, 2nd ed.
rev. and enlarged. Philadelphia, The Jewish
Publication Society of America, 1965. Vol. 8
(Philosophy and Science). Chapter 34. pp. 55-137.

BARON, SALO, W.

Yehuda Halevi: An Answer to a Historical Challenge.
Ancient and Medieval Jewish History, a book of the
author's essays edited by L.A. Feldman. New
Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press,
1972. pp. 128-48.

BERGER, Emil

Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie
Yehuda Hallewis. Berlin, 1916.

DUNLOP, D.M.

The Khazars. The World History of the Jewish People.
Second Series: Medieval Period. Editor Cecil Roth.
Ramat Gan, Jewish History Publications, 1966,
Vol. 2: The Dark Ages. pp. 325-56.

- FRANKL-GRÜN, DR. A.
Die Ethik des Yuda-Halevi. 1885.
- GEIGER, ABRAHAM
Wissenschaftliche Zeitschrift, für jüdische Theologie.
1 Band. Frankfurt am Main, 1835. ss 157-68.
- GOITEIN, DR. H.
Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen
Religionsphilosophie. Berlin, 1890. ss 68-78.
- GOLDZIHNER, I.
Le Amr ilâhî (hâ-inyân hâ-élôhî) chez Yuda Halevi.
R.E.Y., Tome L. 1905. pp. 32-41.
- HALKIN, ABRAHAM S.
Judeo-Arabic Literature. The Jews, edited by Louis
Finkelstein, 3rd edition. Philadelphia, The Jewish
Publication Society of America, 1966. Vol. 2.
pp. 1116-48.
- HEINEMANN, I.
Der Begriff des Übermenschen in der Jüdischen
Religionsphilosophie. Der Morgen. Berlin, 1925.
ss 3-17.
- HIRSCHFELD, HARTWIG
Introduction to Judah Halevi's Kitab Al Khazari.
London, M.L. Cailingold, 1931. pp 1-30.
- HUSIK, Isaac
A History of Medieval Jewish Philosophy.
Philadelphia, 1916. pp. 150-83.
- JACOBS, JOSEPH
Yehuda Halevi, poet and pilgrim. Jewish Ideals.
New York, 1896. pp. 103-34.
- KAUFMANN, DAVID
Yehuda Halevi. Gesammelte Schriften. 2 Band.
Frankfurt a/M., 1910. ss 99-151.
- KAUFMANN, DAVID
Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen
Religionsphilosophie des Mittelalters. Gotha, 1877.
ss 118-252.
- KAUFMANN, DAVID
Yehuda-ha-Levi on the dogmas of Judaism. J.Q.R.
London, 1889. Vol. 1. pp 441-2.
- MAGNUS, KATIE
Yehuda Halevi, physician and poet. Jewish Portraits.
London, 1925. pp 1-21.

MUNK, S.

Mélanges de Philosophie Juive et Arabe. Paris, 1859.
pp 267-8; 483-5.

NEUMARK, DAVID

Yehuda Halevi's Philosophy in its Principles.
Cincinnati, 1908.

NEUMARK, DAVID

Essays in Jewish Philosophy. Vienna, 1929.

SCHECHTER, S.

The Dogmas of Judaism. J.Q.R. London, 1889.
Vol. 1. pp 59-60.

SLONIMSKY, HENRY

Introduction to Judah Halevi's The Kuzari. New York,
Schocken Books, 1964. pp 17-31.

SPIEGEL, SHALOM

On Medieval Hebrew Poetry. The Jews, edited by
Louis Finkelstein. Philadelphia, The Jewish
Publication Society of America, 1966. Vol. 1.
pp 854-92.

WOLFSON, HARRY

Maimonides and Halevi. A study in typical Jewish
Attitudes towards Greek Philosophy in the Middle
Ages. J.Q.R. New Series 11 (1911-1912).
pp 297-337.

This sense of intensive hatred of dispersion and love for Zion, coupled with the specially crucial times in which he lived, and the failure of the policy of relying on Jewish notables in Spain - together led him to leave Spain for good and making his way to Zion.

לפקיחת עינים ראשונה, להתחלת התפכחותו של המשורר. התקווה
שהצרנים יהודיים יבטיחו את שלומם של אחיהם התנפצה אל סלעי
המציאות הפוליטית והדתית האכזרית. חצרנים עלו וגם ירדו, הצליחו
וגם נכשלו, ויחד אתם עלו וירדו היהודים, בני קהילתם, שבגורלם
היו קשורים לשבט או לחסד. הוכח ששרים אלה אינם יכולים לשמש
כמבצרי קבע. הוכח שהם בבחינת, משענת קנה רצוף¹¹⁹.

אמנם אפילו בסוף ימיו של ר' יהודה הלוי, בכתבו את ספרו "הכוזרי",
הוא עדיין מעלה על נס את עובדת נאמנותם של החצרנים והנכבדים
היהודים בספרד לעמם הנרדף ולאמונתם, למרות שהם בעלי עוונות
ואינם כל כך אדוקים בשמירת דתם היהודית, שהרי יכלו על נקלה,
ע"י אמירת מלת-שמד אחת, להגאל מן הצרות, להיות חפשים ולהתגבר
על רודפיהם: "אבל חשבתי בחשובים ממנו, שהם היו יכולים לדחות
הבוז והעבדות מעל נפשותם במלה שיאמרו מבלי טורח, וישובו בני
חורין ותרומ ידם על מעבידיהם, ואינם עושים זה אלא בעבור שמירת
תורתם, הלא די בקורבה הזאת להפגיע ולכפר עוונות רבות";¹¹⁹ אולם
אמונתו של ר' יהודה הלוי בכוחם של החצרנים היהודים ושל כל

המערך והמימסד היהודי המקובל בספרד למצוא תשובה לבעיית היהודים
בגולה פגה. יד הגואלים קצרה מלהציל.¹²⁰ נימה פוליטית אנטי-מימסדית
ואנטי-חצרנית זו גוברת והולכת אצלו, עד שהוא מביע לבסוף תמיהה
חריפה: כיצד בכלל יכולים המתנגדים לעלייתו והמשלימים עם הגולה
להעלות על הדעת הרגשה של אושר במצב של שירות לנסיכים ולמלכים:

וְאִיָּה אֲשֶׁרוֹהוּ בְּעֶבְדוֹת מַלְכִּים?¹²¹

אם נוסיף לתלות היהודית המפוקפקת הזאת בגורל עולה ויורד של
שרים יהודיים את ההתנסויות המרות האחרות של היהודים בספרד
ובארצות אחרות בזמנו של ר' יהודה הלוי: חורבן של קהילות שלמות
ע"י הכובשים הנוצרים והמוסלמים, חוקים מפלים, פרעות ושמד, נבין

כיצד תודעתו הלאומית של ר' יהודה הלוי גברה והלכה וכיצד יחסו לגולה קיבל מפנה מכריע. אשליותיו ביחס לקיום בגולה הלכו ונעלמו, עד שבשירו-ויכוחו עם האיש שהוכיחו על לכתו לארץ הקודש, "דברייך במור עובר", הוא שואל בפאתוס:

הִישׁ לָנוּ בְּמִזְרְחָ אוֹ בְּמַעְרָב

מָקוֹם תְּקֻנָּה, נְהִי עָלֵינוּ בְּטוֹחִים?¹²²

קריאה המשמשת תשובה ניצחת למתבוללים, לפשרנים ולמשלימים עם ישיבה בגולה ומעין נבואת-אמת לעתיד. השקפתו הלאומית של ר' יהודה הלוי הגיעה למצב של בשלות. מאורעות זמנו הוסיפו, איפוא, נופך ריאלי-אקטואלי להתגבשות תורתו הלאומית ולתפיסת-הגאולה שלו, שבהן השתדל לעודד את עמו ושבהן נתן תשובה מקורית ישנה-חדשה לבעיות השעה של אחיו.¹²³

אפשר לשער, שגם היחס הקרוב והריאלי לארץ-ישראל, שהראה כל העולם בזמן מסעי-הצלב, והאהבה אליה, שאחזה בכל העמים והדתות - ששני אלה השפיעו אף הם על נפשו המתרשמת של ר' יהודה הלוי.

8. החוט המשולש: ארץ-ישראל, עם ישראל ותורת ישראל

אולם אין להבין את פרשת ארץ-ישראל בתורתו של ר' יהודה הלוי אלא בתוך המסכת הכללית של רעיונותיו. ציון, כשהיא לעצמה, אין לה ערך מחוץ לשילובה הגמור בגורמים האחרים, שרק מזיגתם המלאה מהווה את הגאולה השלמה. ארץ-ישראל, עם ישראל ו,העניין האלהי קשורים ואחוזים זה בזה.

ארץ-ישראל עולה על ארצות אחרות: "ואל יקשה בעיניך, שתתיחד ארץ בדבר מכל הארצות"¹²⁴ יש לארץ-ישראל יעוד: גם לאומי וגם אוניברסאלי. היא "היתה מועמדת להישייר כל העולם"¹²⁵ כי יש לה מעלות אקלימיות-רוחניות מיוחדות, וכשם שישראל הוא לב האומות

כך ארץ כנען, אדמת הנבואה היא אמצעיתם וחמדתם של האקלימיים השווים.¹²⁶ "יש לה כוח מיוחד מאוירה וארצה, ושמייה עוזרים על זה".¹²⁷ ארץ-ישראל נבחרה מאת אלחים. היא "נקראת, נחלת ה'".¹²⁸

ארץ-ישראל מקבלת אצל ר' יהודה הלוי צביון דתי-רוחני-מיסטי לא רק בשירתו (ב"ציון הלא תשאלני" ובשירי-ציון אחרים), אלא גם בספרו ההגותי "הכוזרי". זו אינה ארץ רגילה של הרים ועמקים, סלעים ועפר ותו לא; זו אינה אדמה פשוטה ככל הארצות, אלא ארץ בעלת אקלים רוחני, בעלת סגולות דתיות ובעלת שאר רוח, כביכול. הארץ אפילו מחוייבת במצוות. הארץ נתחייבה, למשל, בשמירת שבתות: "הלא תראה איך קיבלה הארץ שבתות, כמו שאמר, שבת הארץ" (ויקרא כה, ו), ,ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה, ב) "ולכן" לא נתן רשות למכרה לצמיתות... ודע, כי שבתות ה' ומועדי ה' אמנם הם תלויים בנחלת ה'".¹²⁹

ובשירו המפורסם "ציון הלא תשאלני", לא רק:

חַיִּי נְשָׁמוֹת אֲוִיר אֶרֶץ וּמָמַר-דָּרוֹר

אֶבֶקֶת עֶפְרָה וְנִפְת צוּף נְהַרֶּה

אלא הארץ היא גם מקום ש"השְׂכִינָה שְׂכָנָה לָהּ", ששעריה פתוחים מול שערי שמים, שכבוד ה' מאיר אותה ולא המאורות הרגילים והיא אדמת הנביאים "וכל פְּגִיעֵי טְהוֹרָה".¹³⁰

ארץ-ישראל היא, מיוחדת, כשם שהעם הוא, מיוחד, והעניין האלהי אף הוא, מיוחד.¹³¹ שלשת הגורמים הללו הם, אם נעז לומר, מעין שילוש קדוש, חוט משולש בל יינתק. כל אחד מהם אחוז ודבוק בחברו, חוליה בחוליה: "ארץ כנען מיוחדת לאלהי ישראל",¹³² ואף "ישראל מצד שרשם ועצמם ידבק בהם העניין האלהי".¹³³ וכל הגורמים ביחד מהווים יחידה אחת, מזיגה גמורה: "התורה, שהיא גוף החכמה, ונושאה הם הצדיקים... והצדיקים באמת לא יהיו כי אם מהסגולה, והם בעלי דת

האמיתית (בני ישראל), ואין ראוי להם כי אם הסגולה מהמקומות, והיא ירושלים".¹³⁴ יש כאן מזיגה של שלש, סגולות: כי "ניצוץ אור אלהי" מועיל רק "אצל עמו ובארצו".¹³⁵

ר' יהודה הלוי אינו רואה שום זרות בדבר עליונותה של הארץ, ובדבר הקשר המיוחד של ארץ זו עם אומה מסויימת, וראיות לכך הוא מביא מתופעות הטבע: "ואתה רואה מקום שמצליח בו צמח מבלתי צמח, ומוצא (מחצב) מבלעדי מוצא, וחיה מבלעדי חיה;¹³⁶ וכך ייתכן, שעם מסויים יצליח דוקא בארץ מסויימת יותר מבארץ אחרת. ולתוספת הוכחה מביא ר' יהודה הלוי את המשל היפה על הכרם: "כן הרכם זה, שאתם אומרים שמצליח בו הכרם, אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם לא היה עושה ענבים".¹³⁷ כשם שההר המתאים לכרם יפרח כשיטעו בו גפנים, כך ארץ-ישראל תפרח רק כשישבו בה בני ישראל. גורל הארץ וגורל העם קשורים קשר אמיץ.

כך מדבר ר' יהודה הלוי, במונחים ביולוגיים ממש, על פריחת העם היהודי בארץ-ישראל: עם ישראל כשהוא נטוע בארצו וזוכה להשראת השכינה, יצמח ויגדל כמו הגפנים הנטועות במקומן הנכון והראוי להן.

ארץ-ישראל היתה מיועדת מלכתחילה רק לישראל. היא היתה "מוכנת לשבטי בני ישראל מעת הפרד הלשונות, כמו שנאמר, בהנחל עליון גויים".¹³⁸ אף אברהם לא הזכשר להדבק בעניין האלהי ולכריחת הברית, "אלא אחר שהיה בארץ הזאת במעמד בין הבתרים".¹³⁹

העניין האלהי אינו חל על היושבים בארץ-ישראל, אלא רק על בני ישראל כשהם יושבים בה. מצוי כאן שוב היסוד של, הזדמנות ומשיכה וציפיה הדדית. הארץ מקבלת אצל ר' יהודה הלוי צביון סובייקטיבי-אישי:

ציון, הלא תשאלי לשלום אִסְיָיָהּ.

הארץ, מצד אחד, אינה מקבלת זרים, כביכול. גם כשזרים אלה יושבים בה הם רק עבדים היושבים "עלי כסאות גביריך". ומן הצד השני העם לא ישתקע לצמיתות בגלות. הגלות היא נכר בשבילו והוא מצפה לגאולה ונושא עיניו לציון "מִמָּקֶם וּמִמְזָרְחָ וּמִמְצָפוֹן וְתִמְנָן",
מִבּוֹר שְׁבִי שׁוֹאֲפִים נִגְדָה וּמִשְׁתַּחֲוִים
אִישׁ מִמְקוֹמוֹ אֵלֵי נֶכַח שְׁעָרֶיךָ.

העם העברי משול לעדר שגלה מהר לגבעה אבל לא שכח לעולם את גדרות-הצאן שלו, את ביתו בציון.¹⁴⁰ כשם שהעם אינו שוכח את ציון ושואף אליה, כך גם ציון אינה שוכחת את עמה ואינה מקבלת באופן רוחני את יושביה הזרים. היא כאילו מצפה לגאולה. יש כאן משיכה הדדית ומעין תלות-גורל הדדית. כשאין עם ישראל יושב בארצו נידונה הארץ לשממה¹⁴¹ וישראל - לירידה:

הָיָה מִיּוֹם נִדְּנָנוּ	מִשְׁלֵם וּבְנוֹתֶיהָ
וּמַעַל צִיּוֹן נִפְרְדָנוּ	וְנִדְּמָנוּ כָּל-נְאוֹתֶיהָ
אֲנַחְנוּ פְּלָאִים נִרְדָנוּ. ¹⁴²	

וכשם שנטיעת הגפנים בלבד אינה מספקת; דרוש גם הטיפול הנאות; יש צורך גם בעיבודו של הכרם - כך יש למלא את "המעשים והתורות התלויות בה (בא"י), אשר הם כעבודה לכרם".¹⁴³ וקיום המצוות בארץ נחוץ לא רק לעם, אלא שהוא נחוץ גם לארץ. גורלה של ארץ-ישראל, לחיוב או לשלילה, לטובה או לרעה, מותנה לא רק בחנאים אקלימיים-פיזיים ובחסדי שמים, אלא גם בהתנהגותו של עם ישראל בה: "והיא אדמת הקודש, ויהיה שבעה ורעבונה וטובתה ורעתה - בעניין האלהי כפי מעשיכם".¹⁴⁴

ר' יהודה הלוי פוסק בקיצור: "לא יתכן לסגולה (לעם ישראל) להגיע אל העניין האלהי בבלעדי המקום הזה, כאשר לא יתכן שיצליח הכרם בבלעדי ההר הזה".¹⁴⁵

אפשר לומר שר' יהודה הלוי הולך כאן בעקבותיו של הפילוסוף, שאת דעותיו הוא מציג בפני מלך כוזר בתחילת הספר. כשט שהפילוסוף מדגיש שאפיו וגורלו של אדם נקבעים ע"י ארבעה גורמים: התורשה ("אביו ואמו וקרוביו"), הסביבה ("איכויות מן האוירים והארצות"), הטיפול ("מזונות ומימות"), וכחות עליונים ("כוחות הגלגלים והמזלות והחילים"),¹⁴⁶ כך מדגיש ר' יהודה הלוי את השפעתם של ארבעה גורמים דומים לגבי גורלו ויעודו של עם ישראל: תורשתו המשובחת של הגזע הישראלי (הגפן המשובחת), סביבתו - ארצו המשובחת (אדמת הכרם, אדמת ההר), הטיפול והחינוך המשובח - תורת ישראל וקיום מצוותיה (עיבוד הכרם), והשפעת ההשראה העליונה - העניין האלהי. שילובם המאכסימאלי של שלושת הגורמים הראשוניים מביא לתחולת הגורם הרביעי בישראל והוא האידיאל שאליה שואף ר' יהודה הלוי: עם ישראל, בעל המורשה הרוחנית העשירה, נסוע בארצו המשובחת ומקיים את מצוות תורתו המשובחת, יזכה לעניין האלהי.

כדאי לציין גם, שמלבד המקום, ארץ-ישראל, והעם, עם ישראל, יש להכניס גם את הלשון העברית כתנאי קודם מסייע להשגת העניין האלהי, להשגת הנבואה. הלשון העברית "היא מבלי ספק השלמה מכל הלשונות", לפי ר' יהודה הלוי, כי היא "הלשון האלהית הברואה, אשר לימדה האלהים לאדם ושמה על לשונו ובלקבו".¹⁴⁷ הלשון העברית היא "החשובה שבלשונות מקבלה וסברא", אלא ש"מצא אותה מה שמצא נושאה (מה שקרה לבני ישראל) נחלדלה בדלותם וצרה במיעוטם".¹⁴⁸

כאמור, רק עם יצירת המזיגה הגמורה של שלשת היסודות הללו תבוא הגאולה השלמה, יבואו ימות המשיח. זוהי תמצית תפיסתו של ר' יהודה הלוי. אולם אין לנו ראייה לדבר, שר' יהודה הלוי מתכוון להחיש ימי משיח אלה ע"י פעולה ותכנית מסויימות.

9. מלחמתו של ר' יהודה הלוי במחזיבני הישיבה בגלות

אמנם, ר' יהודה הלוי נלחם נמרצות בהתפשרות עם הקיים, ברוח-גלות. הוא רואה את העלייה לארץ-ישראל כתיקון של חטא הגלות, חטא ההשלמה עמה, שכבר התחיל בגלות בבל, שבה "נשארו רובם וגדוליהם... רוצים בגלות"¹⁴⁹.

ר' יהודה הלוי מוצא סתירה בנפשו בין הדגשתו שהדגיש את חשיבות ארץ-ישראל והישיבה בה לבין ישיבתו בספרד, בגולה, והוא מבטל, בהכרעה מודעת, סתירה זו ע"י עלייתו לארץ-ישראל.

מאחר שגמלה בלבו ההחלטה לעלות, שוב אין הוא מרשה לחולשה להשתלט עליו, ולידידיו, אנשי הגלות, לדפות את ידיו. באופן חריף הוא מתקיף את המתפשרים עם הגלות.

במה מחבטאת הפשרה עם הגלות? דרגות שונות לה; פתוח במחונה, השוללת, כביכול, את הגלות וסיים בקיצוניות, שיצרה לה, אידיאו-לוגיה שלמה כדי להצדיק את ישיבת בני ישראל בתפוצות.

המתונים מה הם אומרים? - הם תפסו לעצמם את העמדה הנוחה ביותר. הם מודים להלכה בגאולה ומתפללים: "השתחוּו להר קדשו והשתחוּו להדום רגליו והמחזיר שכינתו לציון וזולת זה", אבל אין זה "אלא כצפוף הזרזיר והדומה לו, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו"¹⁵⁰. התפילה היא תפילת שוא, כי אין בה כוונה. ר' יהודה הלוי רואה ביחס זה של בני ישראל, שלכם ופיהם אינם שווים, חטא כבד, כאמור: "רְאוּ חֵטֵא עָלַי כָּל-פְּרָעִים נִגְדָה וְשָׁחִים"¹⁵¹.

עמדתם היא המתונה ביותר, אבל היא מסוכנת מאוד, שהרי היא מרדמת את העם ומפחתת את נכונותו והתכשרותו לגאולה. אולם בעיקר-הדבר נלחם ר' יהודה הלוי ללא רחם בצביעות ובחנופה שביחס זה:

"השתחוּיְתָךְ וכריעתְךָ נגדה (נגד א"י) חונף או מנהג מבלתי כוונה"¹⁵².

בצביעות זו יש סכנה מרובה, ויש להזהר ממנה, כמאמר התלמודי:
"אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין,
שדומין לפרושין".¹⁵³

לשיא הצביעות מגיעה עמדתו של הפשרן, שר' יהודה הלוי שם את
דבריו בפיו של הכוזרי, הפשרן האומר: "כאשר אתה מאמין בכל מה
שזכרת כבר ידע האל מצפונך ורחמנא לבא בעי, יודע המצפונים ומגלה
הנסתרות", כלומר: חשוב רק על יציאה לארץ-ישראל ואל תגשים זאת
ואלהים היודע מחשבת כל אדם יצרף את מחשבתך למעשה - ותצא ידי
חובתך. ר' יהודה הלוי, איש האמת ושונא השקר והחנופה, עונה על
כך, שרק "כאשר יהיה המעשה והכוונה שלמים כראוי יהיה עליהם
הגמול".¹⁵⁴ כוונה ללא מעשה - עקרה היא.

פשרני הגלות רואים גם בתנאים חיצוניים נימוק למנוע את ר' יהודה
הלוי מעלייתו: "ולמה תכנים עצמך בסכנות המדבריות והימים והאומות
המתחלפות"? אולם נימוק סכנות הדרכים אינו אלא נימוק תפל, שהרי
בני אדם רגילים להסתכן במלחמות "בעבור שייזכרו בגבורה, או
בעבור שיקחו שכר גדול" או בהעברת סחורות לשם רווח, והרי הסתכנות
לשם עלייה לארץ-ישראל, לשם הגשמת אידיאל גדול, כדאית, לכל
הדעות יותר מלשם תכליתות של חומר וכבוד.¹⁵⁵

נימוק אחר, בפי ידידים אחרים של ר' יהודה הלוי, הוא, שאי אפשר
לעזוב את קברות האבות הגלות. והמשורר משיב על כך בשאלה:

הטוב שיהיו מתים זכורים
והארוך והלחות שכותמים?¹⁵⁶

יש מהם, שאפילו חישובי-קץ משמשים בידיהם אמצעי לדחות את העלייה
לארץ ואת הגאולה. חישובי-קץ אלה מאפילים על הגאולה:

גֶּשֶׁב - גִּחְשָׁב - פְּחוֹשָׁב - וְחֶשֶׁב - קָצוּ - וְלֹא-שָׁב -
לְאֶרֶצוֹ - וְנִזְאָשׁ מִחֶפְצוֹ.¹⁵⁷

וכך אנו מגיעים לעמדתם של הקיצונים בידידי ר' יהודה הלוי,¹⁵⁸

שצדפו, אידיאולוגיה להשלמתם עם הגלות. וכך הם אומרים: "מה
תבקש היום בירושלים ובארץ כנען, והשכינה נעדרת מהם, והקורבה אל
האלהים מושגת בכל מקום".¹⁵⁹ ארץ-ישראל שוממה וחרבה, השכינה אינה
שוכנת בקרבה וקדושתה ניטלה ממנה מאחר שיושבים בה זרים:

וְאִם כִּי לֹא שְׁלוֹם שָׁלֵם בְּבָקָשׁ

בְּעוֹדָה מְלָאָה עוֹרִים וּפְסָחִים.¹⁶⁰

ר' יהודה הלוי עונה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. הוא מרבה
לדבר על מעלותיה וסגולותיה של ארץ-ישראל: "השכינה הנראית עין
בעין... איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד".¹⁶¹
אם כן: במקום המיוחד - בארץ-ישראל בלבד ולא במקום אחר.

קדושתה של הארץ היא נצחית, לדעתו, ואין קדושה זו ניטלת ממנה
בגלל שוממותה, וראייה לכך: אבותינו בעבר שדבקו בה למרות שהיתה
שוממה:

הֲלֹא כֵן נִתְּנָה קֶדֶם לְאֲבוֹת

וְכָלָה נִחַלְתָּ קוֹצִים וְחוֹתָּיִם.¹⁶²

והיא מיועדת לעם ישראל בעתיד למרות חורבנה בהווה:

וְלָנוּ גַם לְבָנֵינוּ יַעֲדָה,

וְאִם צִיִּים שְׁכֻנוֹתָ וְאוֹתָיִם.¹⁶³

אולם בעיקר הוא נלחם בנימוק שנזכר למעלה בפי שוללי הגאולה בדבר
היחס של בני ישראל לארץ-ישראל כשיושבים בה זרים. לדעתו, קדושת
הארץ ורוחניותה המיוחדת, הן נצחיות, שבועות וחתומות בה, בלתי
מעוררות ובלתי נפגמות כהוא זה ע"י שינוי היושבים בה. אמנם,
רוחניותה תופיע וחתגלם בגילוייה המאכסימאליים ביותר רק עם שובם
של בני ישראל אליה, אבל קדושתה עומדת לעד, למרות חילופי תושביה.
הארץ קדושה גם אם בינתיים יושבים בה זרים:

אֶת בֵּית מְלוּכָה וְאֶת כֶּסֶּא אֲדָנָי, וְאִם (אם כי)

יָשְׁבוּ עֲבָדִים עָלֶי כְּסֵאוֹת גְּבִירָיו.¹⁶⁴

או:

לְמַעַן בֵּית אֱלֹהֵינוּ נִבְקֶשׁ

שְׁלוֹמָה, אוּ פֶּעַד רָעִים וְאֶחֱיִים,

גַּם אִם כְּרַגַּע יוֹשְׁבִים בַּה זְרִים, "עוֹרִים וּפְסָחִים".¹⁶⁵

אמנם, ידידי ר' יהודה הלוי כיוונו לאמת כשתארו את חורבנה של

ארץ-ישראל והעדר ישוב יהודי ניכר בתוכה.¹⁶⁶ אולם אין דבר זה

מפחיד את ר' יהודה הלוי והוא עולה לארץ-ישראל למרות מצב קשה

זה. ולשם הדגשת הצורך ב"בקשת שלום ירושלים" וחשיבות הישיבה

בארץ-ישראל, למרות כל הקשיים וגם בשעה שגויים יושבים בתוכה,

נותן ר' יהודה הלוי, כאמור, דוגמא מאבותינו, אשר

- - - שְׁכָנוּהָ כְּגָרִים

וְקָנוּ שָׁם לְמַתִּיָּהֶם צָרִיחִים

ואלה מהם שלא יכלו לגור בארץ-ישראל ביקשו להעלות את גופותיהם

לארץ-ישראל:

מַעֲשֵׂה אֲבוֹת חֲנָנִים

וּפְגָרֵיהֶם אֵלֶי אֶרְצָה שְׁלוּחִים.

אבותינו "היו בעבורה נֶאֱנָחִים", משתוקקים אליה, וכל זה היה בשעה

ש"הָאֶרֶץ מְלֵאָה נֶאֱלָחִים", כלומר: זרים ועובדי-אלילים.¹⁶⁷

אותה דוגמא, וכמעט באותן מלים, הוא נותן גם ב"הכוזרי": "וכבר

היו אבותיכם הראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם,

ובוחרים הגרות בה יותר משהיו אזרחים במקומותם, כל זה עם שלא

היתה בעת ההיא נראית השכינה בה, אבל היתה מלאה זימה וע"ז, ועם

כל זה לא היתה להם תאוה אלא לעמוד בה, ושלא לצאת ממנה בעתות

הרעב אלא במצוות האלהים, והיו מבקשים לנשוא עצמותם אליה".¹⁶⁸

ומצד שני נותן ר' יהודה הלוי את הדוגמא השלילית, שכבר הוזכרה למעלה, של אבותינו בבבל, שלא היו מוכנים לגאולה, וכשבאה אליהם הקריאה לעלייה "שבו מקצתם (רק) ונשארו רובם וגדוליהם בבבל, רוצים בגלות בעבודה, שלא ייפרדו ממשכנותיהם וענייניהם", ועל-כן הפסידו ולא זכינו למה שהיה מיועד לבוא בתקופת בית שני.¹⁶⁹

שוב מופיע לפנינו כאן, והפעם - בנושא הגאולה, המוטיב החוזר ונשנה בתורתו של ר' יהודה הלוי: המוטיב של דו-סטריית, של ההזדמנות ההדדית וההליכה של זה לקראת זה.¹⁷⁰ הגאולה לא תוגש לך על מגש של כסף בלא מאמץ מצדך. אם אין בעם תשוקה לגאולה, אם אין בו כיסופים אינטנסיביים ומאמץ נפשי לקראתה, היא לא תבוא לקראתו, היא לא תופיע ולא תתגשם. על העם להשתוק אליה השתוקקות גמורה. "ירושלים אמנם תיבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף".¹⁷¹ ההבטחות האלהיות לא נתקמו בימי בית שני אלא במידה מצומצמת משום מיעוט התעוררותם של יהודי בבל לחזור לציון ולהגאל בה: "ונתן להם (ה') כמצפון לבם, ובאו העניינים מקוצרים מפני קיצורם".¹⁷² אילו היו הם מתעוררים לגאולה בלב שלם, כי אז היתה באה הגאולה במילואה, כפי שהיא באה ליוצאי מצרים.

הרוצה בגאולה - מאמציו קשים וקרבתיו מרובים. הוא אינו יכול לשקוט עלקפוא על השמרים. הוא צריך לשאוף, להתקדש ולהתכשר לגאולה. כנסת-ישראל לא תוכל להשאר "לא מְטַהֵרָה אֲבָל מְתַגַּלֶּלֶת", אם חפצת-גאולה היא, כי "נִשְׁמָה נִגְעָלֶת" אינה נִגְעָלֶת¹⁷³ ועל כן "הַרְבֵּי-לָהּ בְּדִית וּבִקְשֵׁי הָאֲחֵרִית"¹⁷⁴, כי לגאולה צריך, כאמור, ל,הזדמן: לירושלים צריכים בני ישראל להתגעגע בתכלית הגעגועים "עד שיחוננו אבניה ועפרה".¹⁷⁵

מכאן נובעת מסקנה מעשית לגבי ההווה: לעורר את הלבבות ולהגדיל את התשוקה והגעגועים לציון, תפקיד שר' יהודה הלוי חש בנחיצותו

המכרעת בזמנו והועיד אותו לעצמו. ומי שמעורר, אמנם, בלב בני ישראל אהבה לארץ-ישראל ראוי ל"שכר גדול וגמול רב", כי הוא "ינחץ העניין המיוחד", כלומר: הוא מקרב את הגאולה המיוחדת.¹⁷⁶

גם ידידיו של ר' יהודה הלוי במצרים רוצים לעצור בו, בנסיעתו משם לארץ-ישראל, ובפיהם - טענות נוספות על אלו שבפי ידידיו בספרד, טענות מיוחדות ומרחיקות לכת עוד יותר. לאידיאולוגיה הגלותית של עמיתיהם בספרד הם מוסיפים את הנימוק של קדושה מיוחדת המיוחסת לארץ מצרים, שבה נתגלתה הנבואה לראשונה ובה נתחוללו נסים גדולים לישראל, וקדושה זו מתרת להם, לדעתם, להישאר בה. וידידים אלה מפצירים גם בר' יהודה הלוי, שישתמש בנימוקי קדושתה של מצרים כדי להשאר בה. רשימה ארוכה של מעלות לה, למצרים:

לְמִצְרַיִם עָלִי כָּל-עִיר תְּהִלָּה,
אֲשֶׁר הָיָה דְּבַר-אֵל שָׁם תִּחְלָה - - -
וְשָׁם נִוְלְדוּ שְׁלוֹחֵי אֵל וְהָיוּ
שְׁלוֹחֵי אֵל כְּבִין חֲתָן וְכֵלָה.
וְשָׁם זָכַד כְּבוֹד הָאֵל וְהִלָּה
בְּעָמוּד אֵשׁ וְעָנָן וַחֲתָלָה,
וְשָׁמָּה מַעֲמַד מֹשֶׁה לְהַעֲתִיר,
וְאִין מַעֲמַד כְּמוֹ זֶה לְתַפְלָה - - -
וּמִזֶּבֶחַ לְאֵל הָיָה בְּחוֹכָה
לְרוֹמָם אֶת-שְׁמוֹ עַל-כָּל-תְּהִלָּה,
וְהָאֲחֵת וְהַמִּפְתִּים וְהַשֵּׁם,
אֲשֶׁר עוֹלָם בְּהוֹד זָכְרוּ מִמֶּלֶא.
וְגַם מִנְּהַרֵּי עֵדֶן נִהְרָה
וְסוּב אֶרֶץ פָּגֶן עֵדֶן מִמֶּלֶא.¹⁷⁷

ר' יהודה הלוי, אמנם, אינו יכול להכחיש, שכל זה אמת: "תקנה וְכִן-הָיָה;¹⁷⁸ דבר זה הוא מאשר גם בספר "הכוזרי": "וגם מצרים, כי למקום ההוא מעלה כאשר הזדמן בו שיפגעו התנאים התוריים, תתראינה הצורות ההן עין בעין", כלומר, מצרים היא בעלת סגולות נבואה.¹⁷⁹ אולם יש גם תשובה בפיו לסתירה שנתגלתה כאן בין בלבדיותה של ארץ-ישראל כאדמת-הנבואה לבין הופעתה של הנבואה גם במצרים והיא, שה"שְׂכִינָה נִטְתָּה שָׁם (במצרים) פֶּאֶרְחָהּ לְצֵל אֱלֹהֵי וְאֵלֶּה", כלומר, היא התגלתה שם רק באופן ארעי, ולעומת זה "עַם שְׁלֵם וְצִיּוֹן הִיא כְּאֶזְרָח".¹⁸⁰ ובספרו "הכוזרי" הוא מזכיר איסור מפורש להשתקע בארץ מצרים וגוזר ממנו קל וחומר לגבי ארצות אחרות: "וכבר שמו לארץ מצרים מעלה על שאר הארצות האחרות, ושפטו על זולתה מקל וחומר ואמרו: ומה מצרים, שנכרתה עליה ברית, אסור, שאר ארצות לא כל שכן".¹⁸¹ אולם עיקר תשובתו הוא לא בהנמקה השכלית של חשיבותה של ארץ-ישראל, כשם שבכלל סיבת עלייתו של ר' יהודה הלוי לארץ-ישראל אינה מותנית בהכרעה שכלית, שבאה לאחר שיקולים רציונאליים, אלא ברגש פנימי ובכמיהה עזה לציון:

הַמִּצְרִיִּים תְּכִילְנִי? וְנִפְשִׁי

וְזַמְתִּי לָהֶר צִיּוֹן צְנוּפוֹת.¹⁸²

ייתכן, שתוספת סיבה לעלייתו של ר' יהודה הלוי היתה גם עזיבת רוב ידידיו את ספרד או פטירתם. בשיר פרידה מאבו אלרביע שלמה אבן גבאי, יום לאחר שנפרד ממנו ידיד אחר, יצחק, הוא מלא יאוש:

אֵינֶנִּי מֵרְאֹת אֲחִי וְרֵעִי

וְזֶה סוּף כָּל יְדִידֵי מִסְפָּר.¹⁸³

אולם הסיבה העיקרית לעלייתו היא, כאמור, אהבתו הגדולה לציון, תשוקתו הגדולה לראותה¹⁸⁴ ותחושת הגלות החריפה שבו, שיצרה אצלו רגש טבעי, מידי וריאלי למולדת, לקן:

וְאַרְאֶה נֶחֱלָה נֶחֱלָה

אֲשֶׁר שָׁכְחָה קִנְיָה,¹⁸⁵

לקן חפשי:

מִתִּי לְהָרַחֵם
תִּקְרָא דְרֹר,
שֶׁן מִצָּאָה צִפּוֹר
שֶׁם וְדְרֹר,¹⁸⁶

ולכן אין הוא יכול להבין כלל וכלל את נימוקיהם של המתנגדים לעלייתו והמחייבים ישיבה בגלות.

כדי להיווכח באיזו מידה היה ר' יהודה הלוי בעל תחושה טבעית-אינסטינקטיווית לגבי ארץ-ישראל ובאיזו מידה הוא מרגיש הרגשה של מידיות ותכיפות לגבי הגאולה ושל הצורך בנכונות נפשית מידית לקראתה, די אם נקרא את דבריו במאמר ג, תחילת סימן יא, שם הוא מונה בין המצוות שהחסיד, עובד ה', מקיים, גם את המצוות התלויות בארץ החלות רק בזמן שבית-המקדש קיים. "החסיד ממנו נזהר במצוות אלה הדברים האלהיים" - נזהר', הוא, אמר, בלשון הווה ולא בלשון עתיד, כאילו הגאולה כבר באה והחסיד מקיים גם מצוות אלו כבר עכשיו.

וכשם שהיו דרגות שונות להתפשרות עם הגולה ולנימוקים נגד עלייתו של ר' יהודה הלוי, כך היו גם דרגות שונות לנוסח דבריהם של הידידים וליחסם למעשהו זה. יש מהם, שמדברים אליו חלקות. אמנם, בתוך דבריהם "אֲרֵבִים נִשְׁאִי שְׁלָחִים" ו"דְּבָרִים" עוקצות, "וְתוֹךְ יַעֲרֵת דְּבֶשׁ קוֹצִים פְּסוּתִים", אבל צורתם החיצונית של דבריהם היא ידידותית: הם "בְּמֹר עֵצֶר רְקוּחִים". ידידיו אלה פוגשים אותו "בְּמִדְּבָרִים עֲרֵבִים", בשפת-חלקות.¹⁸⁷ ידידים טובים אלה אינם נלאים מלדבר על לבו, לרפות את ידיו ולמנעו ממעשהו הנועז:

בְּמָה עֲצוּנִי יְדִינִי מוֹעֲצוֹת שְׁלוֹם,¹⁸⁸

אבל - ללא הועיל. בידידים אלה הוא נוזף:

וְגַעַר בְּדָרִים וּבְחֵר נְדָרִים.¹⁸⁹

אולם יש גם אחרים, שהשלמתם עם הגלות הגיעה לאותה דרגה, שבה הם

צוחקים לר' יהודה הלוי ולעלייתו ולועגים לו:

וְלָמָּה יִלְעָגוּ עָלַי מְלִיצִים

וְלָמָּה אֶהְיֶה לָהֶם לְמַלְאָה?¹⁹⁰

עם בני אדם אלה אין לר' יהודה הלוי כל לשון משותפת. מהם הוא

מתבדל בידול גמור ומוחלט:

וְאִם לֹא יֶאֱמִינוּ הֵן מְחִיצָה

וְאֵין בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם נִתְּלָה.¹⁹¹

עמהם אין הוא רוצה אף להתווכח.

10. עלייתו של ר' יהודה הלוי

ר' יהודה הלוי מתגבר על כל הקשיים שהזכרנו ועוזב את קברות

אבותיו, את מעמדו הנכבד ורכושו, ואפילו את בתו יחידתו ונכדו

היקרים לו מכל:

וְלֹא אֶדְאָג עָלַי קִנְיָן וּבְנִיָּן

וְלֹא עַל-הוֹן וְלֹא עַל-כֶּל-אֲבֹתָהּ,

עַדִּי כִּי אֶשְׁשֶׁה יוֹצֵאת חֶלְצִי,

אֲחֹת נַפְשִׁי וְהִיא לִי בֶקַע חֵידָה,

וְאֶשְׁכַּח אֶת-בְּנָה שָׁלַח כְּבֹדִי,

וְאֵין לִי בְּלֻעַדִּי זִכְרוֹ לְחֵידָה.¹⁹²

ר' יהודה הלוי נתמסר כולו לאידיאה שלו ולא ידע דבר זולתה. עליו

אפשר לומר מה שאמר משה על שבטו, שבט הלוי, בברכתו לפני מותו:

"האומר לאביו ולאמו: לא ראיתיו, ואת אחיו לא הכיר ואת--בניו לא

ידע"(דברים לג, ט).

בשיר-המסע המפורסם שלו אל ארץ הקודש, "הציקתני תשוקתי", אומר

ר' יהודה הלוי שהתשוקה לארץ-ישראל היתה כה עצומה עד שלא היה,

כביכול, סיפק בידו להפרד מבני-ביתו, מרעיו ואחיו, ובהמשכו של

שיר זה הוא מונה את כל מה שעזב מאחוריו: את בית המדרש המוצלח

שיסד וטיפח:

וְלֹא אֲבָנָה עָלַי פְּרָהִם נִטְעָתִי

וְהִשְׁקִיתִיו וְהִצְלִיחוּ צִמְחִי,

את תלמידיו המשובחים והמובחרים:

וְלֹא אֲזַכֵּר ?הוֹדָה וְעֲזָרָאֵל

שְׁנֵי פְּרָחֵי יָקָר, מְבַחֵר פְּרָחֵי,

וְאֵת יֶצֶק, אֲשֶׁר כָּבֵן חֲשַׁבְתִּיו;

את בית-התפילה שבו מצא מנוחה מיגיעו:

וְכַמְעַט אֲשַׁפְּחָה בֵּית הַתְּפִלָּה,

אֲשֶׁר הָיוּ בְּמִדְרָשָׁיו מְנוּחֵי;

את תענוגות השבתות והמועדים:

וְאֲשַׁפַּח תַּעֲנוּגֵי שַׁבָּתוֹתֵי

וְהַדָּרַת מוֹעֲדֵי וְכְבוֹד פִּסְחֵי;

את הכבוד, השבח והיקר שהוא רכש במשך חייו בספרד:

וְאֵתָּן אֵת כְּבוֹדִי לְאַחֲרִים

וְאֶעֱזֹב לַפְּסִילִים אֵת שַׁבָּחִי.

את מעמדו הרם וחיייו האמידים, ואת ביתו היפה, את "חֶסֶן בְּרִיחִיו",

הוא המיר "בְּמִשְׁכַּת סִבָּה" של האניה המפליגה לציון.¹⁹³

ר' יהודה הלוי מתגבר גם על פחד ההרפתקה הנועזת, הכרוכה בנסיעה

בים באותה תקופה ועל סכנות-דרכים ביבשה ועל חוסר הבטחון בארץ-

ישראל הכבושה בידי הצלבנים. סכנות אלו מתוארות בדמיון עשיר

ובפידוט רב בשירי-המסע שלו לציון.

ר' יהודה הלוי עוזב את ידידיו וביניהם הרבה, שתפסו משרות

גבוהות בחצרותיהם של השרים והמלכים המוסלמיים והנוצריים, שהיו,

אמנם, משועבדים כמותו "בְּעֶבְרַת מְלָכִים", אבל הרגישו את עצמם

מאושרים בעבודתם זו "וְהִמָּה שְׁכוּרִים", שיכורים ומוקסמים ע"י

פיתויי העולם הזה והחיים המפונקים, שיצרו חוגי האריסטוקרטיה היהודית, ואילו הוא, ר' יהודה הלוי, מואס "בַּעֲבֹדַת פְּלִשְׁתִּים וְהַגָּרִים וְחֵתִים"¹⁹⁴ ועולה לארץ-ישראל כדי להגשים את משאת-חיו.

11. סיכום הפרק

השתדלנו בפרק זה להוכיח שהתפיסה של ר' יהודה הלוי ביחס לגאולתו של עם ישראל בארץ-ישראל היא חלק אינטגרלי של תפיסתו הכללית, ההרמונית והאחדותית, ביחס ליהדות ולעם ישראל. יותר מזה: תפיסת-גאולה זו היא פועל-יוצא טבעי ומסקנה סופית של משנתו הדתית-לאומית וחשובה לסתירה הקיימת בין העבר המפואר של עמו לבין מצבו הטרדני בהווה.

לא היה הוגה-דעות יהודי אחר בימי-הביניים שקבע והקדיש לארץ-ישראל מקום נרחב ונכבד כזה בתורתו כמו ר' יהודה הלוי. אף-על-פי-כן מרובות הדעות השונות ורבה המחלוקת בין החוקרים דוקא כאן, בפירושה של תפיסת-הגאולה שלו. יש מהם שרואים את סיבותיה הדתיות בלבד, ואחרים - את יסודותיה הלאומיים בלבד, ויש די והותר עדויות ואסמכתאות טקסטואליות לכל אחד מן החוקרים, אם נוטלים אותן בנפרד, בלא להתייחס לתמונה הכללית שכל העדויות יחד יוצרות.

השתדלנו בפרק זה לקבוע את מקומה של תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי במסגרת הנכונה של המקום והזמן, כאשר לא היתה ולא יכלה להיות חלוקה בין אִסְפֵּקטִים לאומיים ודתיים, ולבחון אותה לא עפ"י מרכיביה החלקיים והנפרדים, כביכול, אלא במהותה הכוללנית.

לא מצאנו תמיכה לדעה שהובעה במיוחד על ידי פרופ' בן-ציון דינור, על גישה גאולתית אקטיווית וחדשה, כמעט משיחית, של ר' יהודה הלוי. תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי היא, לדעתנו, התפיסה הרגילה שרווחה בזמנו בגולה: אמונה פאטאליסטית בגאולה

נסית ע"י ה'. לא גלינו בכתביו תכניות-גאולה קונקרטיות, או קשר בינו לבין התסיסה המשיחית בימיו; ברם גלינו אצלו הדגשה של חריפות רגשית ביחס לגאולה, תחושה של מידיות ואכזבה מרעיון ההסתמכות על נגידים וחצרנים יהודים בספרד, רעיון שהוא עצמו דגל בו קודם לכן. גישתו ביחס לגאולה היא אמוציונאלית ופיוטית ולא פוליטית ומעשית.

כאן מופיע שוב העיקרון המצוי בתורתו של ר' יהודה הלוי, שטיפלנו בו במיוחד לאורך מחקרנו זה: היסוד של, ההזדמנות, ההדרית, של המוכנות, ההכשרה והכיסופים ההדדיים. יסוד זה מתאים ומודגש במיוחד אצל המחבר בנושא זה, כפי שהאסמכתאות שהבאנו מוכיחות. הגאולה תבא רק אם נכספים אליה כראוי, וככל שירבו הכיסופים כן היא תמהר לבוא וכן היא תהיה שלמה יותר.

זוהי הסיבה למלחמתו החריפה של ר' יהודה הלוי, גם בשירתו וגם בספרו "הכוזרי", נגד התפשרות והשלמה עם חיי גולה, נגד תפילות-גאולה שיגרניות וחסרות כוונה, שהוא רואה באמירתן צביעות וחנופה, ובעד התכוננות נפשית והשתוקקות גמורה לגאולה.

הצבענו על כך שבעיית גלות וגאולה היא חוט השני העובר, ואולי גם מקשר, בין כל חלקי ספר "הכוזרי". דוקא בגלל אהבתו לציון ממליץ ר' יהודה הלוי, עד כמה שדבר זה נראה פאראדוקסאלי, לקבל את יסודי הגלות באהבה וברצון, מפני שהוא רואה בהם חלק מתכנית אלהית של סיהורו וזיקוקו של עם ישראל מחטאיו ושל סלילת הדרך לגאולה. מצויה, איפוא, בכתביו של ר' יהודה הלוי מעין גישה של אהבה-שנאה ביחס לגולה: שנאת גלות ויחד עם זה תביעה לקבל יסורי-גלות באהבה, שכן ע"י כך מחישים את בוא הגאולה.

ציון בעיניו של ר' יהודה הלוי אינה ארץ רגילה. זוהי הארץ

הקדושה, בעלת הסגולות האלהיות, הנבואיות ואפילו המיסטיות המיוחדות, שאינן קיימות בארץ אחרת. סגולות אלו המצויות בה בכוח לא תצאנה אל הפועל אלא עם שובו של ישראל לארצו שיבה מלאה ועם קימו בה את כל המצוות. ציון מתגעגעת לעם ישראל כשם שעם ישראל מתגעגע - או צריך להתגעגע - לציון. רק אם, ההזדמנות ההדדית של העם והארץ תהיה שלמה תבא הגאולה. גם כאן באה ההיסטוריה היהודית לעזרתו של ר' יהודה הלוי, בהביאה את הדוגמא החיובית של האבות שהיו דבקים בציון למרות שוממותה הפיזית ונחשלותה הרוחנית, ואת הדוגמא השלילית של חוסר תשוקת-גאולה מטפקת אצל גולי בבל. שוב: מידת הגשמת הגאולה תואמת את מידת התשוקה אליה.

מרכזיותה של ארץ-ישראל בחוררתו, שנאת-גלות חריפה ואהבת-ציון אינטנסיביות, בצירוף תחושת המצב המיוחד של היהודים בזמנו ופשיטת הרגל של המדיניות השתדלנית של החצרנים היהודיים בספרד - כל אלה חברו יחד להפוך את ר' יהודה הלוי למחנכו של עם ישראל לקראת גאולתו. כל אלה גרמו גם לעלייתו, שעל ידה ניסה, לפחות לגבי עצמו, לבטל את הפער בין החזון וההגשמה.

זוהי תורת-הגאולה של ר' יהודה הלוי. לא תפיסת-גאולה חדשה ולא דרך משיחית חדשה, לא עלייה לשם מילוי מצוות דתיות בלבד או לאומיות-מדיניות בלבד וגם לא שיקולים מעשיים ורציונאליים. דרך גאולה יהודית מקובלת בתקופת הגלות היא דרכו, אלא שהיא בעלת חריפות מיוחדת, ואפיה המיוחד בא לה: בגלל תקופת המלחמות והתסיסה בימיו של ר' יהודה הלוי, מחמת כשרונו הפיוטי הרב, עוצם ביטויו ועומק הרגשותיו, כיסופיו ותשוקתו לציון ומחמת תביעתו של ר' יהודה הלוי למתיחות נפשית בלתי פוסקת לגאולה, ואף העלייה לארץ-ישראל היא ביטוי למתיחות זו.

הערות לפרק ד: תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי ועלייתו לארץ-ישראל

- 1 והשווה לדבריו של אלכסנדר אלטמאן במאמרו "היהדות והפילוסופיה של העולם" (אנגלית), בקובץ היהודים, כרך ב, עמ' 1141.
- 2 ש"י איש הורוויץ מביע דעה כזו בצורתה הקיצונית ביותר. הוא חושב, שלא מקרה הוא הדבר, שהחלטה של ר' יהודה הלוי לעלות לארץ-ישראל באה "באחרית ימיו... בשעה שנפש האדם נעשית פתוחה לכל מסתורין דתיים", ושר' יהודה הלוי התכוון רק "לבלות שארית חייו בוידיויים ובתחנונים" בארץ-ישראל. עיין במחברתו: ר' יהודה הלוי בתור פילוסוף ובתור משורר, ברלין, תרס"ח, עמ' 2.
- ומנחם ריבולוב כותב במאמרו "ארבע אהבות בשירת הלוי", ב"הדאר", גליון ג, מיום ד בסבת, תש"א: "יהודה הלוי היה ביסודו משורר דתי, ואם אהב את ישראל וארץ-ישראל, לא אהבם אלא בזכות סגולותיהם הדתיות ובזכות הטבע האלוהי שנתגלה בהם".
- 3 בר' ב, 156.
- 4 כוז' ב, י.
- 5 שם, שם, יב.
- 6 בר' ב, 186.
- 7 כוז' ה, כג.
- 8 בר' ב, 165.
- 9 כוז' ב, כ.
- 10 שם, שם, כג.
- 11 בר' ב, 181.
- 12 כוז' ב, כג.
- 13 בר' ב, 186.

- 14 בר' ב, 166.
- 15 שם, שם, 186.
- 16 כוז' ה, כג.
- 17 בר' ג, 111.
- 18 ביחוד נתפס ב.צ. דינבורג (דינור) להערכה כזו במאמרו:
"עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית
בימיו", בספר "מנחה לדוד", ירושלים, תרצ"ה, עמ' קנז-קפב;
ועיין גם: מנחם שטיין, "היחוד הלאומי והאיחוד האנושי
בפילוסופיה של רבי יהודה הלוי", בספר השנה ליהודי פולניה,
א, עמ' רל;
א. אורינבסקי, תולדות השירה העברית בימי הביניים, ספר
שני, מהדורה שניה, עמ' 60-61, 64-65;
וכן במאמרים ליובל ה-800 לעלייתו של ר' יהודה הלוי, כגון:
מ.ק. ב"העולם", גליון מיום 14.8.41: "לא על דרך המליצה,
כי אם באמת לאמיתה אנו אומרים, כי ר' יהודה הלוי היה
הציוני הראשון";
ד"ר מיכאל איש-שלום: "הנה הגרעין היסודי של תורת
הלאומיות העברית, המודרנית", שרבי יהודה
הלוי היה ראשון לנושאי דגלה, והנה יסוד היסודות של
הציונות המודרנית" (ההדגשות הן של המחבר) - שם,
שם.
ודניאל פרסקי הגדיל לעשות. במאמרו "בזכרנו את יהודה הלוי",
ב"הדאר", כנ"ל (גליון יהודה הלוי ליובלו), הוא כותב (אמנם
בנימה פיליטוניסטית): "היה יהודה הלוי ציוני
מדיני, מעין דיכויניסטי קנאי, כפי מושגי
זמננו" (ההדגשות הן של המחבר);
וכך כותבים גם הרבה אחרים. יש הבדלים ביניהם בהערכותיהם,

אולם הצד השווה שבהם, שכולם מודים, שר' יהודה הלוי חידש תפיסה חדשה ודרך חדשה לגאולה בישראל.

- 19 כוז' ב, כד.
- 20 שם, שם, כג.
- 21 שם, שם, שם.
- 22 שם, שם, שם ועיין גם שם, שם, כ (קצת לפני סוף הסימן).
- 23 בר' ב, 166-164. הסברים לשיר זה עיין אצל כותב מחקר זה, הרצל למדן, סופר וספר, כרך ד, עמ' 31-32.
- 24 עפ"י בראשית יג, יז.
- 25 בר' ב, 165-164. על שימוש בנימוקים נוספים המופיעים בשיר זה, "דבריו במור עובר", עיין בעיקר להלן, בפרק זה, טעיף 9.
- 26 כוז' ב, כד.
- 27 עפ"י הביטויים שם, שם, כג.
- 28 בר' ב, 185.
- 29 שם, שם, שם.
- 30 כל שירי רבי יהודה הלוי, הוצ' מחברות לספרות, כרך א, ספר א, עמ' 19.
- 31 בר' ג, 161.
- 32 שם, שם, 128.
- 33 כוז' ה, כז.
- 34 ש"י איש הורוויץ רואה במסתורין אלה, שרגילים להופיע אצל אדם "כשנטה שמשו לערוב", את הסיבה לעלייתו של ר' יהודה הלוי, ואת תכליתה הוא רואה בבילוי של "שארית חייו בוידוים ובתחנונים" ובמילוי מצוות דתיות. עיין במחברתו: ר' יהודה הלוי בתור פילוסוף ובתור משורר, עמ' 2 ובהערה 2 למעלה.
- 35 בר' ב, 184.
- 36 שם, שם, 171.

- 37 כוז' ד, טו.
- 38 עוד לפני זה אין המדינה מתערבת בענייני אמונה ב"אוטופיה" של תומס מורוס. ג'ון מילטון מתנגד לדת מדינתית. ג'ון לוק דורש פילוג בין המדינה והכנסיה. על ידי לוק נכנס רעיון זה לאידיאות של הליברליזם הפוליטי.
- 39 מארריס ראזענפעלד כותב בספרו יהודה הלוי, ניו יורק, 1907, עמ' 53, שר' יהודה הלוי "רצה לעודר את אחיו שיכתנו תכנית של שיבה למולדת", והיהודים לא נענו לו, אך את המקור שלו שעליו הוא מסתמך בדבריו, אין הוא מציין.
- 40 כוז' ב, לב.
- 41 יד החזקה, הלכות תשובה, פרק ט, הלכה ב.
- 42 בר' ב, 164.
- 43 כוז' ב, לד.
- 44 שם, א, פג.
- 45 שם, ג, סוף יא. על דמיון ישראל ל"עצמות מפוזרות" עיין גם שם, ב, ל.
- 46 בר' ג, 300.
- 47 שם, ב, 166-164.
- 48 שם, שם, 182-180.
- 49 כוז' ה, כב.
- 50 שם, שם, כג, ועיין י. בר, א"י וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים, ציון, ספר ו, ירושלים, תרצ"ד, עמ' קסג.
- 51 בר' ג, 216.
- 52 כפי שעושה פרופ' צ. דינור (דינבורג) במאמרו, שהזכרנו לעיל בהערה 18, עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית בימיו, בספר "מנחה לדוד", הקובע בעמ' קפב, "כי בדרך הגאולה שהתווה רבי יהודה הלוי, היה נסיון

רציני, אם לא ליצור תנועה משיחית חדשה (ההקדשה שלי - ה.ל.), הרי להתוות דרך חדשה, שונה לגמרי מהדרכים המקובלות, לתסיסה המשיחית של דורו". זוהי הנחה, שלא מצאנו סימוכין מספיקים שיאשרו אותה. במאמר זה של דינור אנו מוצאים קו עולה של הדגשת ייחודו של ר' יהודה הלוי בתפיסת-הגאולה שלו ובעלייתו לארץ-ישראל. בתחילת המאמר רואה פרופ' דינור את "כל חשיבותה של העלייה... דוקא באופיה הציבורי" (עמ' קסא), אח"כ הוא רואה את "אופיה המשיחי של עלייה זו" (שם), ולבסוף הוא מייחס לר' יהודה הלוי כוונה ליצור תנועה או דרך משיחית חדשה. אמנם דברים אלה של פרופ' בן-ציון דינור נתפרסמו לראשונה עוד בשנת תרצ"ה, אבל הוא אישר אותם מחדש כשכלל מאמר זה בקובץ המאמרים שלו, במאבק דורות של עם ישראל על ארצו, מחורבן ביתר עד תקומת ישראל, הוצ' מוסד ביאליק, תשל"ה. הספר, אמנם, הודפס שנתיים וחצי לאחר מותו, אבל הוא עצמו הכין את המבחר לדפוס לפני פטירתו.

53 עיין בן-ציון דינור (דינבורג), תולדות ישראל, ישראל בגולה, כרך ב, ספר א, עמ' 99-100, 103-108, ו-י. בר, תולדות היהודים בספרד הנוצרית (בחרגום האנגלי), כרך א, עמ' 65-66. על גזרות ושמדות וחורבן שנגרמו "מפני חרב אבן תומרת" עיין בדבריו של בן זמנו של ר' יהודה הלוי, אברהם אבן דאוד הלוי, בספר הקבלה שלו, עפ"י כתבי יד עם חילופי נוסחאות בצירוף לתרגום והערות ומבוא בשפה האנגלית מאת גרשון דוד כהן, פילאדלפיה, החברה היהודית להוצ' ספרים אשר באמריקה, תשכ"ח, עמ' 65-66, 70 ועיין גם הערה בעמ' 88.

54 עיין בספרו הנ"ל של י. בר, תולדות היהודים..., כרך א, עמ' 65.

- 55 עיין אגרת תימן לרמב"ם, חרגום מאן, התקופה, כרך כד, עמ' 355, ו-י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 65-66.
- 56 ד"ר יעקב מאן, התנועות המשיחיות בימי מסעי הצלב הראשונים, התקופה, כרך כג, תרפ"ה, עמ' 244-261; כרך כד, עמ' 335-358. שם, כרך כג, עמ' 244.
- 58 ואף דינור עצמו "אינו יודע בבירור, אט היה רבי יהודה הלוי קשור באחת מן התנועות המשיחיות המרובות בדורו" - במאמרו הנ"ל, במנחה לדוד, עמ' קפא.
- 59 עיין י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 66.
- 60 מגילת המגלה, הוצ' פוזנאנסקי, שער ב, עמ' 36, ועיין י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 66.
- 61 בר' ב, 302 ועיין י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 71.
- 62 בר' ד, 274 ועיין גם כן: שם, שם, 224.
- 63 ועיין גם כן: שם, שם, 252: נזכר בו המספר אלף שלש מאות שלשים וחמישה שבדניאל.
- 64 שם, שם, 224.
- 65 שם, שם, 68.
- 66 י. בר, במאמרו הנ"ל, א"י וגלות בעיני הדורות של ימי הבינים, ציון, ספר ו, תרצ"ד, עמ' קסד וגם קסו.
- 67 כוז' ב, כד.
- 68 כפי שעושה לעתים קרובות ב.צ. דינור במאמרו הנ"ל. מרובים הקטעים המובאים בו ע"י דינור בכוונה לציין את "העלייה בביטוי לפעילות משיחית", להראות, ש"העלייה לארץ היא הצעד הראשון של הגאולה וצעד זה תלוי בנו", "היא גם ראשית התגשמותה" של הגאולה. והנה קטעים אלה ניתנים להתפרש כפשוטם באופן אחר לגמרי, ככיסופי-גאולה סתם.

אנחנו מתפלמסים עם מר דינור יותר מאשר עם אחרים, מפני
שהוא הרחיב בעיקר את הדיבור על נושא זה והסיק מסקנות
מרהיקות לכת וקיצוניות ביותר.

- 69 דיואן שירי יהודה הלוי, ע"י ש.ד. לוצאטו, דף יב, עמ' א.
- 70 במאמרו הנ"ל, עמ' קסה.
- 71 דיואן, כנ"ל, ע"י שד"ל, דף יב, עמ' א.
- 72 שם, שם, שם. על שתי שורות אלו דלג ב.צ. דינור משום מה ולא
הביאן במאמרו.
- 73 בר' ג, 21.
- 74 שם, שם, 188.
- 75 בוז' ג, יב.
- 76 שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, ע"י ח.נ. ביאליק וי.ח.
רבניצקי, כרך ג, עמ' 5.
- 77 שם, שם, עמ' 4.
- 78 שם, שם, עמ' 5.
- 79 שם, שם, עמ' 11.
- 80 שם, שם, שם.
- 81 שם, כרך ה, עמ' 64.
- 82 שם, כרך ג, עמ' 35.
- 83 דיואן שמואל הנגיד, בן תהלים, ע"י ד"ר דב ירדן, ירושלים,
הוצ' היברו יוניון קולג' פרס, תשכ"ו, עמ' 81.
- 84 בר' ב, 155. גם את אהבתו לתורה וחכמה מביע ר' יהודה הלוי
בנוסח זה:

וַיִּקַּל אֶזְרָא קְנוֹת כָּל-הוֹז וְיִגְמַר

בְּעִינָיו (הנפש) קְנוֹת חֲכָמָה וּבִינָה (שם, ד, 174).

- 85 שם, ב, 185.
- 86 דיואן, כנ"ל, עמ' 87. הובא ע"י י. בר, במאמרו: המצב

- הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי, ציון, א, ירושלים, תרצ"ו, עמ' 21-22.
- 87 שירת ישראל, ע"י י.ח. רבניצקי, ח.נ. ביאליק, ש. בן-ציון, קראקא, תרס"ו, עמ' 69.
- 88 אפילו י. בר, הזהיר מאוד בהסקת מסקנות, קובע במאמרו הנ"ל, א"י וגלות..., בעמ' 23: "ר' יהודה הלוי היה בלי ספק הריאליסטן הגדול ביותר, שקם לעמנו בין המשוררים והוגי הדעות עד התקופה החדשה".
- 89 ב.צ. דינור קובע במאמרו הנ"ל, עמ' קנז, שעלייתו של ר' יהודה הלוי "היה בה בזמנה משום מאורע חשוב, שעורר תשומת-לב מרובה בציבור. דבר העלייה נתפרסם בקהילות, והיה, כנראה, נושא ועניין לויכוחים".
- 90 בר' א, 43.
- 91 עיין למעלה, פרק ג, סעיף 15.
- 92 עיין "הפרשה האחרונה בחיי ריה"ל לאור כתבי הגניזה" ו"ריה"ל בספרד לאור כתבי הגניזה", תרביץ, כד, תשס"ו.
- 93 כפי שמציין ב.צ. דינור במאמרו הנ"ל, עמ' קס. וכן ח. שירמן, שרואה בדרך כלל את ר' יהודה הלוי כאיש נוח לבריות, מוצא שההחלטה לעלות לארץ-ישראל דחפה אותו "לדברי ויכוח וריב חמורים עם קהל מתנגדיה". עיין מאמרו "חיי יהודה הלוי", תרביץ, ט, תרצ"ח, עמ' 230.
- 94 בר' א, 96.
- 95 כפי שרואה אותו ש"י איש הורוויץ, במאמרו "הערכות", בהעברי החדש, תרע"ב, עמ' 136, 139, המביא קטעים משיריו ומ"הכוזרי" ומפרשם לא כביטוי לחשוקת-גאולה, אלא רק כביטוי לרצונו לקיים מצוות דתיות בלבד בארץ-ישראל. הוא מוצא אצל ר' יהודה הלוי קטעים שכאילו הם קותרים את הצורך בגאולה

- וקובע על יסוד זה ש"ר יהודה הלוי היה גם פשרן. הוא השלים
תמיד עם המצב השורר. הוא התפשר עם הגלות, לפי שזהו מצב
שורר... חן מיוחד הוא מוצא בגלות, וחיבה יתרה נודעת
ממנו לגלות, וחיבה יתרה נודעת להם לישראל על ידי הגלות".
- 96 כוז' ד, כב.
- 97 שם, ב, מד.
- 98 עיין למעלה, פרק ג, סעיף 13.
- 99 בעניין זה אמנם נסכים עם ב.צ. דינור. עיין במאמרו הנ"ל,
עלייתו של ר' יהודה הלוי... במנחה לדוד, עמ' קע ולמעלה
בהערה 135 לפרק ב.
- 100 כוז' א, קיב-קיג.
- 101 שם, ב, כט-מד.
- 102 שם, ג, יא-יב.
- 103 שם, א, קיב-קיג.
- 104 שם, ד, כ-כג.
- 105 שם, ה, כב-כז.
- 106 שם, ב, מד: "והצרות המוצאות אותנו סיבה לתקנת תורתנו ובור
הבר ממנו ויציאת הסיגים מתוכנו, ובבורנו ותקוננו ידבק
העניין הלאלהי בעולם".
- 107 כוז' א, קיד-קטו וכן שם, ד, כג.
- 108 כפי שכינה אותו הרי וולפסון בחיבורו האנגלי, הרמב"ם ויהודה
הלוי, עמ' 307.
- 109 בר' ב, 185.
- 110 כוז' ב, כב.
- 111 שם, ה, כז. על תפיסת גלות וגאולה בימי הביניים וגם אצל ר'
יהודה הלוי עיין במאמרו של י. בר, שהזכרנו אותו כבר: א"י
וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים, ציון, ו, עמ' קמט-קעא.

112 בר' ב, 185-186.

113 אגב, מה ראה ב.צ. דינור לקבוע, שזאת היתה הסיבה העיקרית לעלייתו של ר' יהודה הלוי לפי דעתו של דוד קופמאן? והרי קופמאן קובע גם סיבות אחרות: המצב בקורדובה בשנות השלשים - רדיפות המוראביטים הקנאים; העמקה באידיאות של היהדות וקביעת-החלטה בהתאם להן, ואילו ברצון של מתן-קרובן לשם כפרת-עוון של ספקות והרהורי-כפירה והתמכרות לדעות הפילוסופים בנעוריו, הוא רואה רק דבר, ש"העיק על נפשו וחיוק את החלטתו". עיין באוסף כתביו (גרמנית), כרך ב, עמ' 128-130. והנה קופמאן עצמו אומר באותו מאמר גם כן, ש"האהבה לא"י... נותנת לאמונתו קו חייליסטי, נוטלת ממנה את ההזיה הריקה, את השמימיות המתוקה". שם, עמ' 113.

114 בר' ב, 165.

115 בר' ג, 176, עיין על כך במה שנאמר ע"י ההיסטוריון יצחק בר בספרו היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית (בתרגום האנגלי), כרך א, עמ' 31-76 ובמאמרו הנ"ל, המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי, ציון, א, תרצ"ו, וע"י ח. שירמן ב:חיי יהודה הלוי, תרביץ, ט, תרצ"ח, ביחוד עמ' 235-238, ועיין למעלה, פרק ג, סעיף 12.

116 עיין ש.ד. גויטיין, דיה"ל בספרד לאור כתבי הגניזה, תרביץ, בד, תשט"ו ועיין גם למעלה בפרק זה, סוף סעיף 6.

117 בר' א, 157-158. פרופ' י. בה הוכיח ששיר זה נכתב על פרוצאל בציון, א, עמ' 17 וזה אושר ע"י ח. שירמן בתרביץ, ט, עמ' 19, הערה 3. על יוסף פרוצאל עיין גם אצל אברהם אבן דאוד הלוי, בן זמנו של ר' יהודה הלוי, בספר הקבלה שלו, הוצ' החברה היהודית להוצ' ספרים אשר באמריקה, ע"י גרשון דוד כהן, עמ' 69.

- 118 בר' א, 14.
- 119 כוז' ד, כג ועיין גם שם, א, קטו.
- 120 עיין בר' ג, 18-19 ו-207.
- 121 שם, ב, 185.
- 122 שם, שם, 165.
- 123 על כל זה עיין י. בר, היסטוריה של היהודים..., עמ' 31-38;
46-51; 60-73.
- 124 כוז' ב, י.
- 125 שם, ב, טז.
- 126 שם, א, צה.
- 127 שם, ד, יז.
- 128 שמואל א' כו, יט; כוז' ב, טז.
- 129 כוז' ב, יח.
- 130 בר' ג, 156.
- 131 יש להבין את משג, העניין האלהי - אלאמר אלאלהי - אצל ר' יהודה הלוי במובנו הרחב והמקיף כהשראה עליונה, כוח אלהי, רוח-הקודש, שכינה, נבואה. בניגוד לתוכן, שמבנים ר' יהודה הלוי במושג זה, רואה הרמב"ם את הכוח האלהי בהארה השכלית.
עיין הקדמה לפירוש המשניות, סדר זרעים.
- 132 כוז' ה, כג ועיין גם כן: שם, ד, יז: אף אלהים "נקרא אלהי הארץ" כששהוא נקרא "אלהי ישראל".
- 133 שם, ב, מד.
- 134 שם, ג, עג.
- 135 שם, ב, ח.
- 136 שם, שם, י.
- 137 שם, שם, יב. ר' יהודה הלוי מרבה לתת משלים, בעיקר מעולם החקלאות והצומח, ומקיש מהם לגבי בעיות דומות בענייני רוח,

אדם וחברה. עיין בנספח, בסוף מחקר זה, שבו ריכזנו את כל משלי ר' יהודה הלוי לפי סדרם, ולמעלה בפרק א, פרק המבוא, סעיף 8.

- 138 דברים לב, ח ועיין רש"י לפסוק זה.
- 139 כוז' ב, טז ועיין שם, שם, יד על אברהם ש"היה ראוי להדבק בעניין האלהי" ולכן הועתק מארצו אל הארץ המסוגלת והמיוחדת כדי ש"תגמר השלמתו" והוא מביא שם את המשל היפה של עובד האדמה שבמצאו באדמת מדבר, אדמה צחיחה, "אילן שפריו טוב" יעביר אותו אל אדמה טובה, שבה יצליח ביותר ובמקום שיח מדברי ייהפך לאילן משגשג.
- 140 בר, ב, 156.
- 141 כמאמרו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב: "ארץ ישראל שלנו היא דוקא ואינה מקבלת ישוב אלא לישראל".
- 142 בר' ד, 7.
- 143 כוז' ב, יב.
- 144 שם, א, קט.
- 145 שם, ב, יב.
- 146 שם, א, א.
- 147 שם, ד, כה.
- 148 שם, ב, סח והשווה לזה מה שאמר ר' יהודה אלהריזי: "כי לשון ערב מבחר כל הלשונות... חוץ מלשון הקדש; כי בלשון הקדש דבר האל עם נביאיו, והקדיש (בסיני) את קרואיו. ונתן דתו, ללומדי תעודתו. וחלילה לאל בורא כל הלשונות, לבחור מהן לעצמו השפה החסרה, ולדבר בלשון הצרה הקצרה. אבל מן הידוע, כי לשון הקדש מימי קדם עדפה וגדולה ורחבה ונסבה למעלה למעלה. ומעת גלינו מארצנו, למדנו לשונות הגויים ועזבנו לשוננו, וזו היא סיבת קוצר לשוננו וחסרונה, אחרי

תמימותה ויתרונה". תחכמוני, שער א.

- 149 כוז' ב, כד. דבריו של ר' משה חגיז, מאות שנים אחרי-כן, מתאימים בזה: "יען זה החורבן כבר הוא לנו אבלות ישנה, אין נוטה עוד אהלה להקים יריעותיה, כאילו ח"ו לא היתה ולא עתידה להיות, וכל אחד בעירו אמר: שלום יהיה לי, כי זו היא ירושלים בשבילי, כי אני שקט ושאנן בלי עול תורה ועול דרך ארץ - מה לי עכשיו בצרת ירושלים? נצחון הערים, אשר אנו בהם די לנו והותר". שפת אמת, הוצ' ווילנא, תרל"ו, עמ' 31.
- 150 כוז' ב, כד.
- 151 בר' ב, 164.
- 152 כוז' ב, כג.
- 153 מדברי ינאי המלך לאשתו. סוטה כב, ע"ב.
- 154 כוז' ה, כו-כז.
- 155 שם, שם, כב-כג.
- 156 בר' ב, 165.
- 157 שם, ד, 285.
- 158 הטענות של פשרני הגלות באות על פי רוב ביחד ובפי אותם האנשים, והחלוקה לדרגות היא מלאכותית ונעשתה על ידינו רק לשם הבהרת עמדתו של ר' יהודה הלוי כלפי כל טענה וטענה.
- 159 כוז' ה, כב. אותן הטענות, ועוד ביתר, חוצפה, באות לידי ביטוי, מאות שנים אחר כך, בשאלה, שנשאל ר' משה חגיז הנ"ל: "ואם יש איזה שכר טוב לשכון בה (בא"י) מאחר שכפי הנשמע לי מאיזה מעיינים הוא, שבזמן הזה בגדר עצמו, שהן כל שאר הארצות, היא העיר הנזכרת ירושלים ושבאיזה מקום, שנקרא את ה' יעננו", ולא עוד אלא "שהדירים שלה (של א"י) עוברים ציווי השם, אשר גזר היות אותה הארץ שוממה מבלי יושב מבניה ישראל". שפת אמת, עמ' 6. ור' משה חגיז יודע יפה את סיבת

הטענות האלה, "כי זה נמשך להם לפי שרואים עצמם יושבים

בהשקט ובבטחה איש תחת גפנו ותאנתו". שם, עמ' 28.

160 בר' ב, 164.

161 כוז' ה, כג.

162 בר' ב, 165. גם הרמב"ם בהסתמכו על חז"ל קובע שעם חורבן

המקדש לא בטלה קדושת המקום, שכן הקדושה נובעת מתחולת

השכינה שם, כאמור: "והשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא)

ואמרו חכמים: אעפ"י ששמומין בקדושתן הן עומדים" ולכן

קדושה ראשונה קידשה גם לשעתה וגם לעתיד לבא. עיין יד

החזקה, הלכות בית-הבכירה, סוף פרק ו.

163 בר' ב, 165.

164 שם, שם, 156.

165 שם, שם, 164.

166 המאה האחת-עשרה, וביחוד מחציתה השניה, ותחילת המאה השתים-

עשרה היא תקופה מבולבלת וסוערת בארץ-ישראל בגין: השלטון

הרופף של הפאטימים האחרונים, כיבוש הסלג'וקים ב-1071

וחזירת הפאטימים בשנת 1098, ושנה אחר זה כיבוש הצלבנים -

וכל המהומות הללו מלוות הרג ביהודים ודלדולו הגמור כמעט

של הישוב העברי בארץ-ישראל.

ר' אברהם בר חייא כותב במגילת המגלה שלו, כשלשים שנה אחר

כיבוש ירושלים ע"י מסע הצלב הראשון, - אם כן בערך עשר

שנים, או קצת יותר מזה, קודם עלייתו של ר' יהודה הלוי:

"כי מיום שגברו אלו הרשעים על הבית, לא הניחו ישראל לבוא

בתוכו, אף איש אחד יהודי אינו נמצא בירושלים בימים האלה".

עיין בהוצ' פוזנאנסקי, שער ד, עמ' 100, ועיין גם כן: בן-

ציון דינור, תולדות ישראל, ישראל בגולה, כרך ב, ספר א,

עמ' 126; שמואל קליין, תולדות הישוב היהודי בא"י, עמ' 127.

וצודק ב.צ. דינור, שקובע על סמך התעודות המועטות הקיימות, ש"הקהילה היהודית בירושלים נתבטלה איפוא עם כיבוש הצלבנים, ואם כי גם אחרי כן אנו מוצאים יהודים בירושלים... מספרם היה בכל אופן מעט מאוד ורק בתור יוצא מן הכלל, ובשום פנים אי אפשר לדבר על קהילה שלמה בירושלים". עיין: לתולדות היהודים בא"י בימי מסע הצלב הראשון, ציון, ב, ירושלים, תרפ"ז, עמ' 53.

הרמב"ם, שעבר בארץ-ישראל בדרכו מפזיס למצרים, בשנת 6-1165, ושהכיר את מצב הישוב בימי הצלבנים, כותב באחת מתשובותיו: "וכמו שלשה-ארבעה מקומות חיים בכל ארץ-ישראל". עיין תשובות הרמב"ם, ליפסיאה, חלק ב, דף מד. מובא ע"י ש. קליין בספרו הנ"ל, עמ' 138-139.

וכך יוצא גם מדברי הנוסע הידוע ר' בנימין מטודילה, שהיה בארץ-ישראל בסוף ימי הצלבנים (בערך בשנת 1170), שכן הוא מוצא קהילות ניכרות, אם כי לא גדולות, רק בעכו, קיסרי, רמלה ואשקלון.

ור' פתחיה מרגנשבורג, שבא לירושלים רק שנים אחדות אחר ר' בנימין, מוצא בה רק ישראל אחד, ר' אברהם הצבע (וכנראה, השערות של החוקרים, שחלה טעות בהעתקה של דברי ר' בנימין מטודילה ובמקום ד' יהודים בירושלים העתיקו ר' יהודים, היא נכונה). וזה הרי היה כבר בסוף ימי הצלבנים, כשהמצב שקט במקצת.

167 בר' ב, 164-165.

168 כוז' ב, כג.

169 שם, שם, כד. על שתי הדוגמאות של האבות ושל גולי בבל, השווה

לנאמר למעלה, בפרק זה, סעיף 3.

170 על מוטיב זה בנושא של חומר וצורה עיין למעלה, פרק ג, סעיף

6; בנושא של ישראל והעניין האלהי - שם, סעיף 5; בנושא של

ישראל ותורתו - למעלה, פרק ב, סעיף 12.

- 171 כוז' ה, כז.
- 172 שם, ב, כד.
- 173 בר' ג, 178.
- 174 שם, שם, 179.
- 175 כוז' ה, כז.
- 176 שם, שם, שם.
- 177 בר' ב, 180-181.
- 178 שם, שם, 181.
- 179 כוז' ד, ג. על מצרים הנכללת בגבולות אדמת הנבואה עיין גם למעלה, פרק ג, סעיף 9.
- 180 בר' ב, 181.
- 181 כוז' ב, כב.
- 182 בר' א, 102.
- 183 שם, שם, 13.
- 184 עיין כוז' ה, כג: "ותתעורר התשוקה אליו" או השיר "לפי מעירי לעלות לבית קדשי ועירי", בר' א, 73, ובהרבה מקומות אחרים.
- 185 בר' ב, 183.
- 186 שם, ד, 80 ועיין גם כן שם, שם, 227.
- 187 שם, ב, 164.
- 188 שם, א, 90.
- 189 שם, ב, 184.
- 190 שם, שם, 182.
- 191 שם, שם, שם.
- 192 שם, שם, 171.

את חזיונות הנבואה, מאחר שלא ראו אותם, אבל "אילו היו רואים פילוסופי יוון (את) הנביאים בעת נבואותם ומופתיהם, היו מודים להם" והיו מחפשים כל מיני דרכי היקש וסברא כדי להגיע לכך וכדי לתרץ ולהסביר תופעה יוצאת מגדר הרגיל זאת של הנבואה.

א, יט - כד.

משל מלך הודו. סיפורים ושמועות סתם על צדקת אנשי הודו ומידותיהם הטובות לא ישכנעו אותנו בקיומו ובחכמתו של מלך הודו, אבל תשורות ומכתב מלא חכמה ממנו - יאשרו קודם כל את קיומו ויעידו גם על אפיו.

המשל בא להצדיק את פתיחתו של החבר שלא עסקה בעקרונות כלליים של הדת, שהם בבחינת ספקולאציות שכליות, שאין בידיו כדי להוכיח אמיתותן, אלא במאורעות ההיסטוריים שהתרחשו ע"י ה' לבני ישראל, שאין עליהם ערעור, שמא הם בדויים.

בדומה לכך פתח גם משה - בדבריו אל פרעה ואף ה' עצמו - במעמד הר-סיני (א, כה).

א, כה.

החבר משווה ומדמה את הקבלה, את המסורת המשתלשלת מדור לדור, להתגלות עצמה ואומר ש"הקבלה הנמשכת היא כמראה העין".

כדברים האלה הוא אומר גם במאמר ה, יד (במשפט האחרון): "והקבלה הנמשכת אשר היא כראייה".

א, לא - מג.

החבר מתאר ומפרט את ההירארכיה שבבריאה, את סולם-הדרגות הקיים

בעולם ואת ייחודה של כל דרגא (דומם, צומח - וייחודו: העניין הטבעי, בעלי-חיים וייחודם: הנפש, אנשים וייחודם: השכל) כדי לקרב אל השכל את קיומה של דרגא נוספת: עם הנביאים, עם ישראל וייחודו: העניין האלהי. כשם שהאדם שונה בסוגו ועולה במדרגתו מעל לבעלי-החיים ב, שכלו' ובעלי-החיים מעל לצומח ב, נפשם' והצומח מעל לדומם ב, טבעו', כך קיים סוג מיוחד של אנשים העולים על בני-אדם אחרים במעלה מיוחדת שיש להם, מעלת הנבואה.

עיי' גם: ב, סוף יד; ב, סוף מד; ה, יב; ה, כ (הקדמה רביעית).

א, מז.

הלב והקליפה. ר' יהודה הלוי משווה כל יחיד מיחידי-הסגולה, בחירי הדורות הראשונים של האנושות (כמו אדם, שת, אנוש, נוח, שם, עבר ועוד) ללב של אותו דור, לתוך ולגרעין ואת הבנים האחרים באותו דור לקליפות.

על דוגמא זאת חוזר ר' יהודה הלוי פעמים אחדות. עיי': א, צה; א, קג; ב, יד; ד, טו.

מצויה כאן מעין תורה של השבחת הגזע.

א, עז.

אין לייחס ליסודות הטבע שבעולם חכמה של מתן צורה לחומר, שהוא מעשה אלהי בלעדי, ואפשר לייחס להם רק פעולת סיוע לחומר, כשם שאין לייחס להורים את יצירת ילדם, אלא רק סיוע לחומר המוכן לקבל את הדמות האנושית.

עיי' בנאמר להלן: ג, כג.

א, עט.

משל הכסיל והרפואות, אדם הרוצה לקבוע בעצמו את שיעורן ומידתן של מצוות, דומה לכסיל שנכנס לאוצר הרופא וחילק רפואות לחולים בלא ידע ואבחנה והמית אנשים רבים.

ועיין גם: ב- מו, נ, נו; ג - ז, יט, כג, נג: רק אלהים יודע שיעורן של מצוות ולכן אי אפשר להתקרב אל אלהים אלא במצות האלהים.

ר' יהודה הלוי עצמו מזכיר שוב את משל הכסיל שלו ומסתמך עליו במאמר א, צז.

א, צה.

משל האילן אשר שרשו טוב. השפעתה של התורשה הרוחנית המשובחת דומה להשפעתה של התורשה הביולוגית בעולם הצומח. כשם שהזרע או השורש הטוב והמשובח יניב אילן משובח, כך הניבו אברהם יצחק ויעקב פירות כדוגמת משה ואהרן ומריט ועוד.

א, צט.

החבר משווה את מתן המצוות ע"י ה' ודרכי הקרבת הקרבנות על כל פרטיהן להרכבה הנפלאה וההרמונית של האברים והפרטים הדקים והעדינים ביותר בבעלי-החיים ובצמחים, שאם פרט אחד מהם נעדר או אם תקרה בהם תקלה כל שהיא - כל הבניין מתערער.

השווה לנאמר להלן: ב, כו; ג, נג.

א, קא - קג.

קביעתו של החבר שהתורה ניתנה רק לישראל מעוררת את תמיהתו של המלך מדוע היא לא ניתנה לכל העמים. על תמיהה זו עונה החבר

בתמיהה דומה: כלום לא היה ראוי יותר שכל בעלי-החיים יהיו

בני-אדם - מדברים?

התשובה כאן דומה לזו שהזכרנו לגבי הנאמר ב- א, לא-מג, שיש
דירוג בעולם וכשם שבעלי-החיים אינם בדרגת מדברים, כך גם
העמים האחרים אינם בדרגת בני-ישראל ולא היו ראויים לקבל את
התורה, אלא העם הנבחר בלבד.

א. קט.

משל מלך הודו (שונה מזה שבמאמר א, יט-כד). אחד מן החברים
הלך אל מלך הודו וזכה לגדולה והלבישו המלך בגדים יפים והחזירו
עם מלאכיו ומתנותיו לאחר שכרת אתו ברית, ומאז שלחו החברים
שלוחים אחרים למלך הודו - והדרך עכשיו היתה ידועה כבר וקלה
יותר ולא צריך היה לשאול לטיבות עבודת מלך הודו, כי התועלת
היא ברורה.

והנמשל: החברים הם בני ישראל, וההולך הראשון הוא משה והשלוחים
האחרים - שאר הנביאים והשלוחים ההודיים הם השכינה והמלאכים,
והבגדים היפים הם אור הנבואה והמתנות - שני לוחות הברית.

הנושא הוא: יעודו של עם ישראל שמתבטא בהידבקותו בנבואה ולא
דוקא בהנאות שלאחר המוות.

ב. ב.

בדיון על שמות הבורא קובע החבר שתאריכו, חוץ מן השם המפורש,
אינם חלק מעצמותו של ה', אלא לקוחים מרשמי הפעולות של ה' על
בני האדם. כך נקרא ה' אל רחום וחנון וגם אל קנוא ונוקם בפי
הבריות - לא שהוא משתנה ממידה אל מידה, לא שהוא באמת רחום

או נוקם, אלא הוא שופט צדק, כמו, להבדיל, השופטים בקרב בני-האדם שהם דנים לפי החוק, ויש אנשים שיוצאים מהם זכאים בדין ואחרים - חייבים בדין.

על ההשוואה לשופטי צדק בעולם הוא חוזר להלן בהמשך המאמר, בתחילת סימן ד.

ב. ב.

המידות השולליות הן סוג אחד של מידות השם והן אינן מתכוונות באמת למה שאנחנו מבינים בהן (אנחנו, למשל, מבינים, חיים' במובן של הרגשה ותנועה ואילו ה' נעלה מזה), אלא באות רק כדי לשלול את היפוכן. כך אנו אומרים על ה' שהוא חי, אחד, ראשון, אחרון, כדי לשלול ממנו המוות, הריבוי, ההתאחרות והכליון.

לשם הדגמה נותן החבר את משל הזמן שמעצם טבעו אין לו שייכות לחיים או למוות ואת משל האבן: כשם שהיא פחותה במידה כזו שאי-אפשר לייחס לה כסלות או חכמה, כך ה' נעלה מדי מכדי לייחס לו חיים (במובננו) או מוות.

ב. ז.

כשם שנאמר על האור בבוקר ובערב וביום המעונן, כי האור הוא ניצוץ מן השמש, למרות שהיא נסחרת, והאור למעשה בא אלינו באופן אמצעי ע"י השתקפותו בגופים, כך גם ה' מתגלה לא באופן ישיר אלא באמצעות עמוד ענן ואש וכו'.

ב. י.

על התמיהה של המלך (בסימן הקודם) בעניין תחולת העניין האלהי

רק בארץ אחת, ארץ-ישראל, משיב החבר בדוגמת ייחודן של ארצות שונות בעניינים אחרים, בשטחי הפאונה והפלורה והמינרלים שלהן; וגם יושביהן שונים בצורתם ובתכונותיהם מיושבי ארץ אחרת. הגיאוגרפיה משפיעה על הפסיכולוגיה, מדוע ייתכן שארץ מסויימת תתייחד במחצבים מסויימים הקיימים רק בה ולא בארץ אחרת, בצמחים מסויימים ובבעלי-חיים מיוחדים, ולא ייתכן שארץ מסויימת תתייחד גם בעניין רחני?

ב, יב.

משל הפרס שבהר. הצלחת הכרם תלויה בשלשה גורמים כשהם משולבים ביחד: אדמה מתאימה - אדמת ההר; שתילים מתאימים - גפנים; טיפול ועיבוד מתאימים. רק אם מצטרפים שלשה גורמים אלה ביחד - יצליח הכרם.

הנמשל: עם ישראל, שהוא סגולה ולב - הגפנים; ארץ ישראל - אדמת ההר; המעשים, כולל המצוות התלויות בארץ - הטיפול. עם ישראל לא יזכה לעניין האלהי בלי ישיבה בארץ ישראל, כשם שהכרם לא יצליח בלי אדמת ההר המתאימה לו.

ועיין גם להלן ב, יד ("וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם העניינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכנה") ו-ד, יז ("עם הדברים התלויים בה אשר הם כעבודת האדמה").

ב, יד.

משל האילן במדבר. על האכר שמצא אילן טוב באדמה צחיחה במדבר, שבה הוא צמח רק בדרך מקרה ונטע אותו באדמה פוריה ומעובדת. מובן, שצמיחתו של האילן עכשיו היא טבעית ומשגשגת יותר. מגזע

רק בארץ אחת, ארץ-ישראל, משיב החבר בדוגמת ייחודן של ארצות שונות בעניינים אחרים, בשטחי הפאונה והפלורה והמינרלים שלהן; וגם יושביהן שונים בצורתם ובתכונותיהם מיושבי ארץ אחרת. הגיאוגרפיה משפיעה על הפסיכולוגיה. מדוע ייתכן שארץ מסויימת תתייחד במחצבים מסויימים הקיימים רק בה ולא בארץ אחרת, בצמחים מסויימים ובבעלי-חיים מיוחדים, ולא ייתכן שארץ מסויימת תתייחד גם בעניין רחני?

ב, יב.

משל הפרס שבהר. הצלחת הכרם תלויה בשלשה גורמים כשהם משולבים ביחד: אדמה מתאימה - אדמת ההר; שתילים מתאימים - גפנים; טיפול ועיבוד מתאימים. רק אם מצטרפים שלשה גורמים אלה ביחד - יצליח הכרם.

הנמשל: עם ישראל, שהוא סגולה ולב - הגפנים; ארץ ישראל - אדמת ההר; המעשים, כולל המצוות התלויות בארץ - הטיפול. עם ישראל לא יזכה לעניין האלהי בלי ישיבה בארץ ישראל, כשם שהכרם לא יצליח בלי אדמת ההר המתאימה לו.

ועיין גם להלן ב, יד ("וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם העניינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכנה") ו-ד, יז ("עם הדברים התלויים בה אשר הם כעבודת האדמה").

ב, יד.

משל האילן במדבר. על האכר שמצא אילן טוב באדמה צחיחה במדבר, שבה הוא צמח רק בדרך מקרה ונטע אותו באדמה פוריה ומעובדת. מובן, שצמיחתו של האילן עכשיו היא טבעית ומשגשגת יותר. מגזע

מדברי-פראי הוא הפך לגזע פרדסי-תרבותי.

כך קרה עם אברהם אבינו, שעל מנת להגיע להשתלמותו הרוחנית המשגשגת והמוחלטת הועבר ממקומו, אור-כשדים, אל ארץ כנען.

ועיין להלן ב, טו: "ולא נתפן לאברהם שידבק בעניין האלהי ושיכרות עמו הברית, אלא אחר שהיה בארץ הזאת במעמד בין הבתרים".

ב, כד.

תפילות לציון הנאמרות ע"י בני ישראל בדרך של שיגרא וללא הכנסת כוונה ומחשבה כנה בהן, מדמה החבר ל"צפצוף הזרזיר".

אותו משל ניתן להלן, במאמר ג, אמצע סימן ה, לגבי כל התפילות שצריכות להיות מלוות מחשבה וכוונה, "ולא יבטא בתפילתו על דרך המנהג והטבע כמו הזרזיר והפפגא (תוכי)".

ב, כו.

הקרבנות שמקריבים לה' - אין הקב"ה זקוק להם, כמובן, בשביל עצמו, וכוונתם היא: הכנסת סדר בקרב המקריבים, שיאפשר את הופעתו והשפעתו של ה'. משל למה הדבר דומה? ל, נפש המדברת (השכל) שמופיעה באדם מאחר שאבריו, כוחותיו וטבעיו מאורגנים בסדר היא המאפשר לו להגיע למצב שהוא למעלה ממצב הבהמה - להופעתו של "מלך השכל". ה, נפש המדברת אף היא אינה זקוקה למזון שהגוף מעכל, "כי היא נעלה ממנו", כשם שלהבדיל ה' אינו זקוק לקרבנות (על דמיון ה' ל, נפש המדברת עיין להלן ד, ג).

העניין האלהי איננו חל כי אם בנפש המקבלת את השכל, והנפש

הזאת אינה מתחברת כי אם ברוח חיים חם טבעי, ורוח זו אי אפשר לו בלא מקור, בו יתקשר כהתקשר הלהבה בראש הפתילה, והנמשל לפתילה שבמשל זה הוא הלב.

וכן עבודת הקרבנות, סדר המשכן ומערכת כליו ונושאייהם, על כל פרטיהם ודירוגם, דומים לסידור האברים שבגוף האדם, כשהלב נמצא במרכזו.

השווה לנאמר למעלה: א, צט ולהלן: ג, נג.

ב, כח.

החבר משווה את ארון ה', שכלל את עשרת הדברים ואת התורה, ללב (עיין גם בסימן כו שבמאמר זה: "וכל אלה עבודות לארון ולכרובים אשר הם במדרגת הלב"). "משם תצאנה שתי החכמות: חכמת התורה... וחכמת הנבואה". נושאייהן של שתי החכמות הם הכהנים והנביאים, שאותם הוא מדמה לראש האומה.

ב, כט - לב.

לאחר שהמלך מדמה את ישראל, על פי משליו של החבר (בסימנים הקודמים: כו, כח), ל"גוף בלא ראש ובלא לב", החבר, עולה עליו וטוען שהוא אפילו לא גוף "אבל - עצמות מעוזרות, כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל". אבל הוא עולה בכל זאת על האומות האחרות, שאותן הוא מכנה "אומות מתות" ומדמה אותן לפסלי-אדם עשויים מאבן, שיש להם, למראית עין, כל האברים החיצוניים של אדם, אבל אין בהם רוח חיה, בה בשעה ש, העצמות היבשות שימשו בעבר כליט ומסגרות לראש וללב ולרוח ולשכל, ו"נשאר בהם טבע מטבעי החיים".

את משל העצמות היבשות של יחזקאל מזכיר החבר שוב במאמר ג, סוף יא, וגם בדימוי של צלמים, פסלי-אדם, משתמש המחבר במקום אחר בספרו (עיי' ג, ט), כשהוא עוסק (כמו כאן בסימן לב) בנושא של אי-הצלחתן של אומות הגויים להדמות לעם ישראל, למרות כל נסיונות-חיקוייהן את עם ישראל, אלא ששט הניגוד בין עם ישראל והגויים הוא עוד חריף יותר, כי את הצלמים הוא משווה לא ל, עצמות יבשות, אלא לבני-אדם חיים. לדוגמא הוא לוקח את יום השבת. הנה גם האומות האחרות קבעו יום מנוחה, אבל הדמיון בין יום מנוחתן ליום השבת של ישראל הוא כדמיון בין "צורות הצלמים אל צורות בני אדם החיים".

ב, לד.

החבר מדמה את ישראל גם לחולה נשחף, שהרופאים איבדו כל תקווה לרפאותו בדרך הטבע והוא מקווה לרפואה בדרך הנס.

החבר מזכיר כאן גם את הדמיון של ישראל לעפד ה' שבישעיהו (פרקים נב - נג). על התאמתו של דמיון זה לישראל מערער המלך בסימן הבא (לה) והחבר משיב לו ב, משל הלב' (לו - מד).

ב, לו - מד.

משל הלב: "ישראל באומות פֶּלֶב באברים, הוא רב חליים מכולם ורב בריאות מכולם" (לו).

כשם שהלב, ברגישותו המיוחדת, מושפע לרעה מכל מה שקורה בגוף האדם, ויחד עם זה דוחה מעליו כל מחלה בעוד מועד בטרם שתתבסס, כך גם עם ישראל מושפע לרעה מדרכי הגויים ויחד עם זה דוחה מעליו, בעזרת השם וענשיו, השפעות רעות, מסלק את פסלתו, נטהר ומזדכך (מד).

ב, מח.

את המצוות השכליות (שהשכל מחייב) והמנהגיות (שהחברה מחייבת) מדמה החבר לדברים הטבעיים שגוף האדם זקוק להם ולא יתקיים בלעדיהם, כמו: אכילה ושתייה ותנועה ומנוחה וכו'. אבל כשם שאלה אינם מהווים את מהות האדם ותכליתו, כך עם ישראל אינו יכול להגיע לשלמות בלא קיום המצוות השמעיות-אלהיות, שבהן התייחדו בני ישראל, כתוספת על המצוות השכליות, ושבזכותן זכו לעניין האלהי.

על שלשה סוגי-מצוות אלה (שכליות-נפשיות, מנהגיות-חברתיות ואלהיות-שמעיות) עיין גם להלן ג, ז ופירוטן של מצוות אלו בכל סוג וסוג עיין: ג, יא.

ב, סוף נ.

התחלת תהליך ההידבקות של העניין האלהי בעם ישראל באה מה' ולא מאתנו. כשם שלא נאמר שבעל-חיים ברא את עצמו, אלא שאלהים יצר אותו מחומר המתאים לקבל את צורת החי, כך אלהים הוא זה שבחר בעם ישראל המתאים לדרגא האנושית הגבוהה ביותר והוא שיזם את הוצאתנו ממצרים ואת הפיכתנו לעם סגולתו.

ב, התחלת נו.

כאן מופיע משל על מנת להצביע לא על דמיונו של הנמשל אליו, אלא על עליונותו עליו. דוד, במזמורו הפותח במלים "השמים מספרים כבוד אל" (תהלים פרק יט), מתאר את גדולתה, את אורה, דרכה ויפיה של השמש (פסוקים ה - ז) וסומך לכך דברים בשבחה של התורה: "תורת ה' תמימה משיבת נפש וגו'" (פסוקים ח - יא), כאילו רצה לומר: אל תתפלאו כל כך על גדולתה של השמש, כי יש

דבר שהוא מופלא ממנה: התורה, - "כי התורה יותר בהירה וגלויה ומפורסמת ומועילה ומעולה".

ב, ס.

רוב האנשים מושפעים לרעה מקרבת המתים והקברות, למרות שעל אנשים גסים זה לא משפיע, כשם שאנשי הרוח המבקשים לזכך מחשבתם בלימודים פילוסופיים או לזכך נפשם בתפילה, ימצאו נזק "מישיבת הנשים, וחברת הליצנים והתעסק בשירי האהבה והשחוק".

ב, סב.

מציאותה של השכינה בישראל משולה למציאותה של הרוח בגוף האדם. החבר משווה את השינוי שחל בבני-ישראל בעת התרחקות השכינה מהם למצב של גוף האדם כשרוחו מסתלקת ממנו, באחוז אותו פחד או דאגה, עד שנראה אפילו כתמים שחורים וירוקים בגופותם. עיין להלן ד, ג, כשהוא משווה את כל האותיות לגוף ואת ארבע האותיות של השם המפורש לרוח השוכנת בגוף האדם.

ג, ג ו-ה.

החסיד, עובד ה', איננו פורש מן החיים והוא משול למושל במדינתו. כשם שהמושל נזהר במדינתו ודואג לאנשיה ונוהג בהם בצדק, ולכן הם נענים לו ונשמעים לו, כך החסיד נוהג בצדק ובמידה הראויה, ללא ריבוי יתר וללא מיעוט יתר, בגופו ובנפשו, בחושיו והרגשותיו, בכוחותיו הטבעיים, החיוניים והשכליים.

ועיין דברים דומים על התנגדותו לפרישות במאמר ב, נו: "ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השווה ולתת לכל כוח

מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק, מבלי ריבוי בכוח אחד, קיצור בכוח אחר וגו".

את מערכת אבריו וכוחותיו מסדר עובד ה' ב"דומה לסדר שסידר משה עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני" לקראת הופעתו של ה' (סימן ה.).

ג, ה (מחצית שניה של הסימן).

החבר מדמה כל תפילה ללב של הזמן ולפריו של הזמן, וכל שאר הזמנים הם כמו דרכים המובילים אליה. שלש התפילות היומיות הן "פרי יומו ולילו" והשבת - פרי השבוע וכן הלאה.

את סדר התפילות מדמה ומשווה החבר לסדר של התזונה הגופנית: "הסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף". התפילות נחוצות לנפש כמו שהמזון נחוץ לגוף. תפילה אחת מספיקה לו לאדם רק עד התפילה הבאה, כשם שסעודת-היום מספיקה רק עד סעודת-הערב.

החבר מדמה גם את התפילה לפעולה רפואית המטהרת את הנפש מזוהמת העבר ומכשירה אותה לעתיד ואת הימים המיוחדים המוקדשים לעבודת ה', כמו שבת, ראשי-חדשים, שלש רגלים, צומות (ובעיקר צום יום כיפור), הוא מדמה לימי-רפואה. ביום השבת הנפש "מתרפאה מתקלי שקדם ומתעתדת למה שידחה ממנה התקלי בעתיד", כשם שהגוף מתקן במנוחת השבת "את אשר חטר לו מששת הימים, ויהיה נכון לעתיד". ואחר-כך באה "הרפואה החדשית" - ראשי-חדשים, וכן הלאה.

ג, ז.

השכל האנושי אינו משיג את המצוות האלהיות (השמעיות) שניתנו ע"י ה' ואנו מקיימים אותן, למרות ששכלנו אינו מגיע להבנתן,

כשם שהחולים מצויתים להוראות הרופא ואינם מערערים על דרכי-טיפולו בהם.

ג, אמצע יא.

כדי להדגים את דבר השגחתו והנהגתו של ה' בעולם מביא החבר משל שהוא מנוגד לנמשל, מעין אנטי-משל: שלא כמו האומן המתקין ריחיים והט פועלים לפי חוקי התקנתם גם לאחר הסתלקות יוצרם, אלהים שברא את האברים "ממשיך להם עם הרגעים" - ממשיך כל רגע ורגע להשפיע עליהם, ואינו מסיר השגחתו מהם אפילו רגע אחד. ולעניין השגחה זו והעקרון של גמול ועונש מצד ה' מדמה החבר את החסיד לעבד שאדוניו בוחן אותו ומשגיח עליו כדי "לגמלו או לענשו", בהתאם למעשיו ולהתנהגותו.

ג, טו - טז.

"האדם השלם" מרגיש הנאה במה שיאכל וישתה (והוא חייב על כך לברך על כך) יותר מאשר התינוק והבהמה, כשם שהבהמה מצדה נהנית מן המאכל והמשתה שלה יותר מאשר הצמח, למרות שאף הוא "ניזון תמיד".

וכל זה מפני שהאדם ניחון בתכונה של תחושת-ההנאה והכרת-ההנאה, החסרה לאחרים. משל למה הדבר דומה? לשיכור שהביאו לו בזמן שכרותו כל אשר התאוה והוא אכל ושתה ושמע ניגונים והתחבר עם אהוביו וחייבם אהובתו. כשיספרו כל זאת לשיכור לאחר התפכחותו משכרותו, הוא יצטער על כך מאוד, ויראה בכך הפסד ולא רווח, שהרי באו לידי הנאות בזמן ששטוש חושיו והוא לא הרגיש בהן הרגשה של ממש.

ג, יז.

בברכת "אהבת עולם" שבתפילת שחרית מתכוון החסיד להדבקות העניין האלהי בעם ישראל, בעדה המוכנת לקבלו, "כהדבק האור במראה הזכה".

ג, יט.

בתחילת סימן זה מדבר החבר בשבחה של תפילת-ציבור, שקשורה באחריות הציבור לכלל היחידים, ויתרונה על פני תפילה ביחידות, והוא ממשיך ומשווה את העניין האלהי למטר המרווה ארץ שלמה, שראויה לכך, למרות שיש בה יחידים שאינם ראויים לכך, והם זוכים בהצלחת הכלל, ולהיפך: יש שנמנע המטר מארץ שאינה ראויה לו, למרות שאפשר שיש בה יחידים הראויים לו והם מפסידים בהפסדו של הכלל.

בהמשך הסימן ממשיך החבר את היחיד המתפלל רק למען עצמו, לאדם המחזק את ביתו לבדו ואינו רוצה ליטול על עצמו חובה ציבורית של חיזוק חומת כל העיר (המדינה). אדם כזה, הפורש מן הציבור, הוצאותיו מרובות והסכנה הצפויה לו מרובה, ואילו המשתתף עם הציבור - הוצאותיו מועטות ובטחונו מרובה, כי מה שמחסיר האחד משלימו השני "ותקום המדינה בתכלית מה שיש ביכולת", בהוצאה מועטת, שכולם נושאים בה שווה בשווה.

וליתר חיזוק בנושא זה של נשיאת היחיד בדאגה למען הכלל שאליו הוא שייך הוא ממשיך וממשיך את היחיד בתוך הציבור לאבר בגוף. אם הזרוע, למשל, תסרב שיקיזו את דמה למען הבראת הגוף, כל הגוף יפסיד, כולל הזרוע עצמה. היחיד חייב, איפוא, לסבול לפעמים, ואפילו להקריב את חייו, למען הכלל, כי בטובתו של הכלל ייטב גם לו. ומפני כך נקבעו ע"י התורה המעשרות והמתנות,

השבתות והמועדים, השמיטות והיובלים וכיו"ב.

ג, כא.

כדי לחזק את טענתו שמי שקרוב אל אלהיו בעודו בחיים ומקיים מצוותיו (בני ישראל) ידבק בו, על אחת כמה וכמה, בעולם הבא, מביא החבר משל בפלוני שהיה מקורב למלך קירבה גדולה, עד כדי כך שהמלך היה מבאי ביתו, בה בשעה שאנשי המדינה האחרים בקשו את חסותו של המלך רק ביצאם לדרך רחוקה, שאז אחזם פחד מפני לסטים וחיות רעות. על תמיהתם של אנשי המדינה שפלוני אינו מבקש חסותו של המלך לפני צאתו לדרך, לימדם פלוני קל וחומר: המלך עוזר לו ונענה לו בתוך העיר ובעיתות שלום, לא כל שכן שהוא יעזור לו בעת צרה, גם בלי שיפתח פיו בבקשה!

ג, כג.

כשם שה' לבדו הוא נותן הצורות לצמח ולחי והטבע הוא בבחינת עוזר למעשי ה' בלבד ע"י ההרכב הנאות של חום, קור, לחות ויובש, וכשם שה' לבדו הוא המשער והיוצר את הצורה האנושית והאדם רק עוזר לו ע"י פעולת המשגל והנחת הזרע, כך ה' לבדו הוא שקובע את שעור המעשים ש"האומה החיה" (עם ישראל) צריכה לקיים כדי שיחול בה העניין האלהי.

והשווה לנאמר למעלה: א, עז.

ג, לד.

את המתחכמים בעבודת השם (והכוונה כאן היא לקראים) הוא מַדְמָה להולך במדבר הצפוי תמיד לסכנות והוא מכין עצמו, מתוך חרדה לנפשו, לקראת סכנות אלו, או למחפש מבצרים כדי להתבצר בהם,

לעומת כלל ישראל (הרבניים) שאותו הוא מדמה להולך בעיר
בטוחה, שאין בה סכנה, או לשוכן על ערשו בעיר קדומה ובצורה,
שכן הם עושים כמצווה עליהם בלי להתחכם, בלי להוסיף ובלי
לגרוע, ודרכם בטוחה ורגועה.

ג, מג.

אם העקרונות הכלליים נהירים ומקובלים, אין לשים לב לפרטים
מסויימים שלהם, שנראים אולי תמוהים ובלתי מובנים, כמו שאדם
שמשוכנע בצדקת הבורא ובחכמתו לא ישים בו דופי בגלל מעשי
עוול שנראים בעיניו בעולם, וכמו שמי שמשוכנע בהישארות הנפש
ובכוחותיה הרוחניים, לא ישים לב לתמיהות כגון: "העדר פעולות
הנפש בעת השנה ועת החלי" וכיו"ב.

ג, מט.

יש לקבל לא רק את המצוות אלא גם את תולדותיהן, גם אם יש מהן
שמנוגדות לשכל הישר ולסברא, כשם שתורת ההגיון מחייבת את
העדר הדיקות, את חלוקת הגוף לאין-סוף של חלקים, את כדוריותה
של הארץ, למדות שהשכל הישר מכחיש את כל אלה.

כמו כן מדמה החבר את האנשים, שדברי חכמינו ז"ל נראים זרים
בעיניהם והם מפרשים אותם בהתאם לסברתם, לעמי הארץ שאינם
מבינים את דברי חכמי הטבע והאסטרונומיה ומפרשים אותם שלא
כהלכה.

ג, נג.

מעשי התורה, הטכסים וענייני הפולחן הדתי היהודי דומים
ל"הויות הטבעיות", למעשי הטבע: הם נקבעים בידי שמים ולא

בידי בשר ודם: "כולם משוערות מאת הבורא, ואין שעורם ביכולת בשר ודם".

כשם שמעשי הטבע מאוזנים להפליא ומורכבים במידות המדוייקות והראויות של ארבעת היסודות, וע"י תוספת או מגרעת של דבר מועט הם עלולים לקבל או להפסיד את צורת הצמח או את צורת בעל-החיים (כמו הביצה, שע"י עודף של חום או קור או תנועה, לא תקבל את צורת האפרוח), כך גם מעשי התורה מאוזנים ושקולים וקבועים בידי ה', כי רק הוא לבדו "יוכל לשער המעשים עד שיחול בהם העניין האלהי", ושינוי של דבר מועט יביא להפרת איזון זה.

התוצאות המשובחות של מעשי התורה, שאמנם יש מהם שהם נראים פחותים ומשונים, מעידות על ערכם וחשיבותם, כשם שמעשי-טבע מסויימים נראים פחותים וכעורים (פעולת המשגל, למשל) "עד שתראה התולדות" (הולדת הולד וע"י כך יישוב העולם) ואז אתה נוכח בחשיבותם ובערכם.

השווה כל זה לנאמר למעלה: א, צט; ב, כו.

ג, סז.

המחבר מרבה כאן לדבר בשבחה של המשנה, דיוק לשונה ובהירותה, יופי סגנונה וחיבורה וסידור ענייניה ומסקנותיה, עד שאין ספק לאדם הקורא בה בעיון "כי בשר ודם יקצר מחבר כמותה אלא בעזר אלהי".

מי ששונא את המשנה ורואה בביטויים מסויימים של החכמים, בשיחותיהם ובדרשותיהם דברים פגומים, סימן הוא לו שלא העמיק בה במידה מספקת ולא הבין אותה כראוי, והוא דומה למי שגוזר על אדם, שהוא זה רק נפגש בו, שהוא פגום ומלא חסרונות, בלי

שיבחן אותו כראוי ובלי שיעשה במחיצתו במשך תקופה ממושכת.

ד, א.

בני האומות או שהודו באלהים אך חשבוהו נעלה ומרומם מכדי שתהיה לו ידיעה על הבריות והשגחה עליהן או שלא האמינו בכוח אלהי עליון אחד המניע את כל הכוחות, אלא בכוחות עליונים רבים, אבל את כולם יחד כינו בשם אחד, אלוה', כשם שראו ב, נפש' את "קיבוץ הכוחות המנהיגים את הגוף".

בשעה שהתואר, אלהים' הוא שם כולל למושל, השם המפורש בארבע אותיותיו הוא שם מיוחד, פרטי, המעיד על מידותיו המיוחדות של ה', כשם שהשם, ראובן' מיחד את אמינת עצמותו המיוחדת של איש מסויים פלוני.

ד, ג.

ארבע האותיות של השם המפורש, א'ה'ו'י', הן החשובות שבלשון, כי בזכותן אפשר לבטא את כל האותיות. אפשר להשוות את כל האותיות לגוף ואת ארבע האותיות - לרוח השוכנת בגוף.

ועיין למעלה ב, סב, כשהמחבר משווה את מציאותה של השכינה בישראל למציאותה של הרוח בגוף האדם.

ד, ג.

ערכו של עם ישראל לגבי האומות האחרות דומה לערכו של המלך לגבי העם.

ד, ג.

בכינוי, אדני' אנו בעצם רומזים "אל הדברים הנפעלים מאתו

המשמשים לו שימוש ראשון" בלא אמצעי, כמו שאנו אומרים על השכל שבאדם שהוא נמצא בלב או במוח, אעפ"י שכל האברים משמשים אותו ומצייתים לו, מפני שהלב והמוח הם המכשירים והמתווכים הראשוניים, שדרכם השכל פועל, וכמו שאנו רומזים אל השמים, כמקום מושבו של ה', מפני שהשמים משמשים כלי בלתי אמצעי של הבורא, בלי להזדקק לגורמים מתווכים אחרים.

אף ארון הברית הוא כלי בלתי אמצעי של ה'. את ארון הברית כינו, ארון כל הארץ', כי נסים ארעו בהמצאו בקרב בני ישראל ונעלמו בהעדרו, למרות שה' עצמו הוא, כמובן, מקור הנסים, כשם שאנו אומרים שהעינים הן הרואות, למרות שלאמיתו של דבר מקור הראייה הוא בנפש.

ד, ג.

מידות השם רבות, אבל עצמותו היא אחת. ריבוי המידות בא "בעבור התחלפות המעון המקבל", בעבור ריבוי המקומות בהם השם שוכן, כשם שקרני השמש שונות ומתחלפות במקומות שונים למרות שהשמש היא אחת בכל מקום.

יתרה על כן: אילו היינו רואים רק את קרני השמש ולא את השמש עצמה, היינו מגיעים להשגתה בדרך הראייה וההיקש, והוא הדין לגבי ה'.

ליתר הבהרה מביא המחבר בעניין זה משל נוסף: החושים תופסים רק את חיצוניותם של דברים ולא את מהותם ועצמותם הפנימית. את המלך, למשל, אין אדם מכבד ומרומם עפ"י חיצוניותו המשתנה לעתים לפי גילו, מצב בריאותו, מקום מושבו וכיו"ב, כלומר: לא עפ"י תפיסת החושים, אלא עפ"י דיבורו של המלך וציווייו, כלומר: עפ"י הצד השכלי-אינטלקטואלי שלו, שהוא הוא עצמותו

אנטי-יהדותית התנהלה על-ידי נזירים בכתב ובעל-פה.

ביחוד היה, כנראה, לחץ דתי על היהודים הקרובים למלכות, ור' יהודה הלוי העריכם מאוד על שנשארו ביהדותם למרות "שהם היו יכולים לדחות הבוז ועבדות מעל נפשותם במלה שיאמרוה מבלי טורח, וישובו בני חורין ותרומ ידם על מעבידיהם".¹⁶⁵ בשכר זה מוכן ר' יהודה הלוי לכפר להם הרבה מעוונותיהם: "הלא די בקורבה הזאת להפגיע ולכפר עוונות רבות".¹⁶⁶

בשירי ר' יהודה הלוי בולט לחץ זה:

וּמִכָּל עֲבָרִים	פְּרָשִׁי מִכַּמְרִים
יְסִיתֶנָּה זָרִים	בְּאַלֵּהִים אַחֲרִים. ¹⁶⁷
ובשיר אחר:	
וְלִבּוֹ מִפְתִּים	אַלֵּהִים אַחֲרִים,
לְבַקֵּשׁ רְצוֹנָם	וְלַעְזֹב רְצוֹן אֵל
וְלִבְגֹּד בִּיזָר	וְלַעֲבֹד יְצוּרִים. ¹⁶⁸

מצב זה הצריך הגנה ועידוד. ולכן התכוון ר' יהודה הלוי בספרו "הכוזרי" ובשיריו: הגנה נגד הכוחות המשפילים את ישראל ואמונתו. אף השם, שנתן ר' יהודה הלוי לספרו, מעיד על כך ועל זמן כתיבתו: "פְּתָאב אַלְחָגָה וְאַל-דְּלִיל פִּי נֹצֵר אַל-דִּיל" - "ספר ההוכחה והראיה להגנה על הדת המושפלת".¹⁶⁹ הגנה נגד כוחות חוץ ועידוד המחנה בפנים.¹⁷⁰

אולם בעיקר הקשו על מצבם של היהודים בספרד ובמקומות אחרים המלחמות בין הנוצרים והמוסלמים. גם מחוץ לספרד וגם בספרד עצמה הוחמר מצבם. בנעוריו של ר' יהודה הלוי התחולל התורבן האיום של קהילות ישראל באירופה ובארץ-ישראל בידי נוסעי הצלב. ובספרד עצמה מתחיל תהליך הקוֹנְקְוִיסְטָה (הכיבוש מחדש) של הארץ מידי

המוסלמים ואלה האחרונים מתגוננים ונלחמים מלחמות אחים בינם
לביין עצמם והיהודים - בתוור.

ר' יהודה הלוי מתאר בשיריו ובספרו "הכוזרי" את מצבו של עם
ישראל, שנמצא בין הפטיש והסדן, בין אדום וישמעאל, וסובל משניהם:

זֶה נִחְלוֹשׁ אוֹ זֶה נִחְלוֹשׁ	תָּמִיד עָלֵי פוֹקָה. ¹⁷¹
בֵּין צְבָאוֹת שְׁעִיר וְקָדָר	אֲבָד צְבָאֵי וְנָעָדָר - - -
הֵם פִּי-יִלְחָמוּ בְּמִלְחָמָתָם	אֲנַחְנוּ נִפְלִים בְּמַפְלָתָם. ¹⁷²

אין אלו פליטות-פה בלבד, שנאמרות בדרך של תלונות-שיגרא על
צרות-גולה, אלא "תעודות היסטוריות למה שנתהוה אז במחנה ישראל
בתקופה של מהפכות פוליטיות, אשר עברו על ספרד ועל כל העולם".¹⁷³

13. פתרוני-הסתירה בין יעודו של ישראל לביין גורלו המר בגולה

המצב המתואר איום והיעוד לעם ישראל גדול, כפי שהובטח לו. סתירה
זו מעיקה על ר' יהודה הלוי בכובד-משא ענקי ומעיקה היא עליו
אולי יותר מאשר על אחרים, מפני שהיה חי בנעוריו חיים, ארציים,
טעם מן הדבש של החיים היפים, ועל כן הרגיש ביתר חריפות את
האנומליה שבחיי היהודים, את אי-הטבעיות שבהם ואת התהום בין
המציאות והחזון. שאלת גורלו הקשה של עם ישראל במשך גלותו תובעת
תשובה. מעשי-אלהים נראים כעוול היסטורי, כעונש ללא חטא, כמשפט
לא צודק. אך הן לא ייתכן, שאלהים לא יצדק בדינו. ר' יהודה הלוי
איננו רק הסניגור של האומה לפני האלהים, אלא גם הסניגור של
האלהים לפני האומה.¹⁷⁴ ר' יהודה הלוי רשאי לומר על עצמו:

אֲנִכִּי עֹמֵד בֵּין-	אֲדָנִי וּבִינֵיכֶם. ¹⁷⁵
-----------------------	-------------------------------------

בחכמה ובטוב שבסדר העולם משתמש ר' יהודה הלוי כנימוק להוכחה של
קיום ה' וחכמתו וטובו, אבל כיצד יפרש את הרע השולט בעולם, את

מזלו המר של הצדיק, את גורלם הקשה של בני-ישראל הישרים, שאף
אלה מעשי-ידיו של האלהים הם?

ר' יהודה הלוי מנסה להוכיח את צדקת יחסו של אלהים לבני ישראל
בדרכים ובנימוקים השאבלוניים:

הגלות נגרמה לישראל על חטאיו. הנביאים נתנבאו עליה והיא באה.
זוהי התשובה העתיקה: ה' "פוקד עוון אבות על בנים, על שלשים ועל
רבעים". רק עם גמר העונש תבוא הגאולה. בני-ישראל ממרקים את
עוונם בגלות:

אֲבָל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ:

אֶן זָרַעְנוּ וְעָמַל קָצִירָנוּ - - -

זָדַעְנוּ וְשָׁעֲנוּ, פִּי-רָם וְגִבָּר.¹⁷⁶

אנו קוראים לה' בצרתנו והוא לא יעננו:

וְכָל-זֶה אֵין לְמַעַן מְשֻׁבַּת מַעַלְנוּ.¹⁷⁷

"יִסְרָתִיךָ בְּחַטָּאתֶךָ"¹⁷⁸ - זאת היא תשובת ה' לטענות-ישראל.

אולם ר' יהודה הלוי יודע, שנימוק זה אינו מספיק. כלום שיני-
הבנים תקחינה בשביל שאבותיהם אכלו בוטר?

הוֹרִינוּ חֲטָאֵי וְהִקָּם אֲרֵינוּ -

אֲנַחְנוּ עַד-אֲנָה אֲסִירֵי חֲטָאִים נִהְיָה?¹⁷⁹

הודאת בני-ישראל בעוונם הודאת-שוא היא, מאחר שכבר עברו למעלה
מאלף שנים מימי-חטאם, וכלום עדיין לא נמרקו עוונותיהם בכור
הצרות והעינויים, שדרכו עברו משך זמן ארוך זה? כלום האומה
העברית לא "לקחה מיד ה' כפלים בכל-חטאתיה"? (ישעיהו מ, ב)

בְּשִׁפְכָּךְ בָּאוּ בָּאֵשׁ וּבַמָּוֶה

וְלָקַחְנוּ מִדָּךְ כַּפְלִים.¹⁸⁰

ונאמנתו של ישראל לה' בנתיב-ענות זה - כלום אין לקחת אותה

בחשבון?

והסניגור של ה' מוסיף נימוקים להצדקת יחסו של אלהים לישראל:
 הגלות משמשת כור-היתוך לבני ישראל, שבו יצורפו, יפרישו את
 פסלתם וייטהרו: "ואל יהי רחוק בעיניך, שיאמר בכמות זה: ,אכן
 חליינו הוא נשא' (ישעיהו נג, ד), ואנחנו בצרה והעולם במנוחה,
 והצרות המוצאות אותנו סבה לתקנת תורתנו ובור הבר ממנו ויציאת
 הסיגים מתוכנו".¹⁸¹ והוא חוזר על רעיון זה באחד משיריו:

כָּל-זֶה לְצַרְףּ סִיגֶיךָ.¹⁸²

ולא עוד אלא שכל הצרות והענשים באים מפני אהבת ה' את ישראל,
 בחינת "את אשר יאהב ה' יוכיח", וכשישראל פונה אל אלהיו בתלונה
 על שהוא עוזר לאויבו ואינו נענה לו, שם ר' יהודה הלוי בפי ה'
 תשובה זו:

אוֹתָךְ בְּשִׁבְיָךְ - - -

אוֹהֲבִי,

נֶאֱנִי אֶהְבֵּיךָ.¹⁸³

הֵן אִם יִסְרֵתִי

מֵאֲשֶׁר יִקְרָתִי,

בְּעֵינֵי נִכְבְּדִתִּי

וכלום אין להתפאר ביסורי-גלות אלה? הרי כל העמים אינם מתפארים
 בגיבוריהם, בעשיריהם, במלכיהם, אלא דוקא בנרדפים ובנשפלים
 שבהם, במארטירים ובקדושים, שלחמו לאמת שלהם, שנתענו בידי אנשי
 זמנם, שלא הבינו אותם, ונתקדשו בהמשך הדורות עם נצחון תורתם:
 "הדלות והשפלות יותר ראוי בעיניך האלהי מהגדולה והגאווה, והוא
 גם כן גלוי בשתי האומות, כי הנוצרים אינם מתפארים במלכים ולא
 בגבורים ולא בעשירים, אבל באנשים ההם, שהלכו אחרי ישו כל הימים
 הארוכים אשר לא נקבעה בהם דתו, והיו האנשים ההם גולים ונחבאים
 ונהרגים בכל מקום שנמצאו, וסבלו על חיזוק אמונתם עניינים
 מופלאים מן הבוז וההרג, והם אשר בהם מתברכים ומכבדים מקומותם
 ומקומות הריגתם ובונים במות על שמותם. וכן עוזרי בעלי דת
 ישמעאל סבלו מן הבוז הרבה עד שנעזרו, ובהם היו מתפארים,

ובשפלותם ובמותם על עזר דתם משתבחים, לא במלכים המתגדלים בממונם
וגדולת עניינם, אך באשר היו לובשים הבלאים ואוכלים השעורים
מבלי שבעם".¹⁸⁴

לא זו בלבד, שצריך לסבול יסורים אלה, אלא צריך להתגאות בהם. יש
טעם להם. נאמנותו של ישראל לה' צריכה, לדעתו של ר' יהודה הלוי,
לגבור עם ריבויים של ענשי ה'.

פִּי פָּצְעִי אֶהָב נֶאֱמָנִים אֵלַי
וְכִרְבּוֹת צִיר וְכָאֵב יִרְבּוּ מִהֲלָלִי¹⁸⁵
והוא פונה אל אלהיו: "הוֹסֵף כָּאֵב אוֹסִיף אֶהָב".¹⁸⁶ יחס ה' לבני-ישראל
הוא כיחס האב לבן ופצעיו הם פצעי-אוהב.

ר' יהודה הלוי מגנה את ישראל על שאינם מבינים את ערך מצוקתם
בגלות ועל שסבלם הוא סבל מתוך הכרח ולא מתוך רצון: "הדין עמך" -
אומר החבר לכוזרי - "שתחרפנו בזה מפני שאנחנו סובלים הגלות
מבלי תולדה... ואילו היה מה שאתה מבקש ממנו (כניעה בגלות ברצון
שלם - ה.ל.) לא היינו מתעכבים בגלות הזו".¹⁸⁷

לפעמים משמשות גם פגיעות ה' בבני-ישראל נסיונות לבדיקת נאמנותם
אליו:

וּבְזֹאת בָּחַנְתִּי- כִּם בֵּין אוֹיְבִים
לְנֶעַת הַיִּשְׁכָּם אֲתִי אֶהְיֶה.¹⁸⁸

ועוד: כרביל תובעים יותר מן התלמיד שקיבל את תורת רבו, "ועל כן
אמר (ה'): רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם"
(את כל עוונותיכם. עמוס ג, ב), ואלה הם החליים".¹⁸⁹ עם התלמיד
המוכשר, עם הגדול, מדקדקים כחוט השערה, כמאמר חז"ל: "מלמד
שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה".¹⁹⁰ וכך הדין גם עם
עם דגול, שעוון קטן זוקפים על חשבוננו כעוון גדול: "חטא

שהגדילוהו עליהם לגדולתם",¹⁹¹ כלומר, מחמת גדולתם וערכם של בני-
ישראל הפריזו בעניין חטא העגל, שלמעשה לא היה כל כך גדול.

כלום לא כך קרה בימיו של יהושע, שאמר לעם: "לא תוכלו לעבד את
ה' כי אלהים קדושים הוא" (יהושע כד, יט), וכך הוא אמר לעדה
שהיתה כל כך נאמנה וזהירה בשמירת המצוות עד שמכל שש מאות אלף
איש לא חטא אלא אחד בלבד - עכן - בחרם יריחו! זאת ועוד: בגלל
חטאו של אחד זה נענשה כל העדה. עד כדי כך הקפיד ה' עם ישראל!¹⁹²

ר' יהודה הלוי עורך השוואה בין ישראל לגויים ומראה כיצד ניסו
האומות האחרות (המתות' - בלשוננו) להידמות לישראל (האומה
החיה' - בלשוננו) ולא הצליחו אלא בדמיון ובחיקוי חיצוני בלבד:
"הקימו בתים לאלהים ולא נראה בהם לאלהים אות", כפי שקרה לישראל,
פרשו מן החיים ויסדו כיתות של נזירים, כדי שתשרה עליהם הנבואה,
והיא לא שרתה עליהם. והנה נימוק נוסף בפיו: הם "החניפו והכעיסו
ובעטו", כלומר: השחיתו דרכם ועברו חוק ומשפט "ולא ירדה עליהם
אש מן השמים, ולא מגפת פתאם, כדי לברר אצלם שענשם מאת האלהים",¹⁹³

ואילו אצלנו כך אמנם קרה: אחרי כל חטא בא מיד העונש, כדי
לטהרנו, שהרי הצטברות חטאים זה אחרי זה מביאה כליה ואבדן גמור,
כמו שקרה לאמורי.¹⁹⁴ העונש על כל חטא, קטן כגדול, הוא, איפוא,
זכות מיוחדת ואין להתלונן עליו אלא לקבלו בשמחה.¹⁹⁵ עונש זה שבא
מצד אלהים מראה לא רק על הקפדה, אלא על תשומת-לב מיוחדת, אהבה
ומסירות ודאגה לטהרת העם וזיכוכו. וכלום לא ראינו באמת עמים
גדולים וחזקים יורדים מעל הבמה ההיסטורית משום שהצטברו אצלם
חטאים ועוונות, דמוראליזציה ושחיתות, הוללות והפקרות, ולא באו
עליהם ההקפדה והזהירות והעונש מיד בתחילתם, כשאפשר עדיין לתקן
את הנגע?

אולם הנימוקים הללו אינם מספיקים לו לר' יהודה הלוי ועל כן

יוצר הוא לשם הצדקת מציאותו של עם ישראל בגלות ויסוריו תורה מדעית-ביולוגית שלמה. תורה זו, תורת האורגאניזמוס, חשובה מאוד להבנת דעותיו של ר' יהודה הלוי. ומקצוע עבודתו כרופא עזר לו ביצירה זו: כל אומה היא אבר מיוחד בעל תפקיד מסויים בגוף הכללי, באורגאניזמוס, ששמו אנושות; ויש הבדל חשיבות וערך בין אבר אחד לחברו; עם ישראל הוא האבר הראשי בגוף האנושות, הוא לב האומות, וכשם שהלב הוא רב בריאות משאר האברים כך הוא גם רב חליים מכולם.¹⁹⁶

תכונה אחת ויסודית של הלב היא היא שגודמת למחלותיו, ולמרות שזה נראה פאראדוקסאלי מאוד, היא - אותה תכונה ממש - מביאה לו בריאות, ותכונה זו היא: רגישותו המיוחדת, או בלשון המחד: "זפוך הרגשתו".¹⁹⁷ הכיצד? בעוד שאברים אחרים נפגעים רק על ידי פגיעה ישירה בהם וכל האברים האחרים אינם חשים ואינם מדגישים, הלב מושפע מכל מה שקורה בגוף וכן מכל דאגה ופחד ורגשות אחרים, ומתהליך וסדר הנשימה או מחמת מאכלים רעים וטרטה ושינה ויקיצה וכיוצא בזה. אבל יחד עם זה משמשת רגישות זו מעין תחנת-אזעקה המצביעה על כל סכנה קרבה והולכת ומזעיקה אותו, שהרי לא יתכן שהוא לא יחוש במחלה המתקרבת, שהרי אם רק תגע בו הוא ימות.¹⁹⁸

והנמשל הוא: עם ישראל רגיש לכל מה שקורה בכל העולם, באנושות כולה. כשם שהלב נפגע ע"י חלאים בשאר האברים, "כן ישראל ישיגום החליים מהתדמותם בגויים, כמו שאמד: ,ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם' (תהילים קו, לה)",¹⁹⁹ ואפשר להביא כדוגמא את דבריו של ר' יהודה הלוי במקום אחר, בעניין חטא העגל, שכן שם הוא אמר במפורש, שהסביבה, שהיתה רגילה לעבוד אלילים, השפיעה על בני ישראל לרעה: "כי האומות כולם בזמן ההוא היו עובדים צורות".²⁰⁰

ובכן אין לשאול מפני מה בני ישראל סובלים יותר משאר האומות

כשם שאין לשאול למה הלב סובל יותר משאר האברים: "וכאשר ישיג הלב משאר האברים חליים מתאוות הכבוד והאצטומכא והביציט מרוע מזגם, כן ישראל ישיגום החליים".²⁰¹ זהו טעם לשבח ולא לפגם. ובחורת-אורגאניזמוס זו אין מקום גם לשאלה, למה דוקא עם ישראל נבחר לתפקיד חשוב זה מכל העמים, כמו שאין לשאול, למה הלב הוא לב, כי "כאשר הלב משרשו ועצמו שוה ומיושר המזג להדבק בו הנפש החיה, כן ישראל מצד שרשם ועצמם ידבק בהם העניין האלהי",²⁰² וכמו שאין לשאול למה לא יהיו "החיים כולם מדברים".²⁰³ זהו אחד מן הנימוקים החזקים ביותר בפי ר' יהודה הלוי להצדקת ה'.

ולא זו בלבד: נועד לעם ישראל יעוד גדול, שבשבילו כדאי לסבול. עם ישראל הוא גואל האומות. הסבל הפרטי של ישראל הוא למען הטוב הכללי של האנושות. אלהים מקפיד על עוונותינו יותר מאשר על עוונותיהם של עמים אחרים, כי "בבורנו ותקוננו ידבק העניין האלהי בעולם".²⁰⁴

משל אחר של ר' יהודה הלוי, המשל הנזכר לעיל של גרגיר הזרע, מסביר אף הוא את פשר סבלו של עם ישראל. כאשר מלך כוזר מצביע על דלות ישראל, שקיעתו ומצבו הנשפל בקרב האומות המצליחות, שיש להן גדולה וממשלה בעולם, עונה לו החבר שבהתעכבותנו ובהשארותנו בגלות זמן רב טמונה ודאי חכמה נסתרת מצד ה', "כחכמה בגרגיר הזרע אשר יפל בארץ, והוא משתנה ומתחלף בנראה אל הארץ ואל המים ואל הזבל, ולא ישאר לו שום רושם מוחש כפי מה שידומה למביט אליו, והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה עד שתדק היסודות והשיבם אל דמות עצמה, ותדחה קליפותיה ועליה וזולת זה, עד אשר יזדכך הלב ויהיה ראוי לחול בו העניין האלהי, וצורת הזרע הראשון, עושה העץ ההוא פרי כפרי אשר היה זרעו ממנו".²⁰⁵ הצורה העלובה אינה מעידה, אפ' כן, על מהות עלובה

אלא להיפך, והסבל הארוך הוא בר-משמעות ומי אנו כי נרצה לפענח סודה של הכמת-אלוה נסתרת? יעוד גדול לגבי העולם כולו צפון בסבל זה, שהרי ה' נתן את התורה לישראל כדי שתיגלה "מלכותו בארץ".²⁰⁶

יש, איפוא, תעודה גדולה לישראל: להביא את הגאולה לעמים. ואז, באחרית הימים וימות המשיח, עת תהיה חוקה אחת ודת אחת לכל העמים, יושב ליהודים כגמולם חלף סבלם הרב, וישוב גאון לישראל: "וכן תורת משה כל אשר בא אחריה ישתנה אליה באמיתת עניינו, ואם הוא בנראה דוחה אותה (כלומר, למדות שהוא מתנגד לה, למראית עין - ה.ל.). ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המחוכה, אשר הוא הפרי, וישובו כלם פדיו כאשר יודו לו וישוב העץ אחד, ואז יפארו ויוקירו השורש אשר היו מבזים אותו".²⁰⁷

14. ביטויי צער ומרירות על סבל ישראל בפי ר' יהודה הלוי

כך מנסה ר' יהודה הלוי להסביר את יחסו המוזר, החורג, של ה' לעמו, שבחר בו מכל העמים. אולם הוא מרגיש בעצמו, שאין זה אלא נסיון. התירוצים דחוקים מאוד, אינם משכנעים, כנראה, אפילו את מחברם - ומלבו של ר' יהודה הלוי פורצת, בלא יודעים ובלא רצון, הרגשת אכזבה. אבל ר' יהודה הלוי אינו מסוגל להיות משורר-זעם ועלשפתיו הוא מעלה רק בקשה אל ה', שאלה, תלונה:

לֹא אֵלֵיהֶם (על הגויים) פִּתְחָתָךְ, כִּי רַק עָלַי תִּחְמִיר.²⁰⁸
אֲבִינוּ, הַשְׁכַּח לְבָבְךָ חֲנוּת?²⁰⁹

אלהים מתחנח לבני ישראל לא כאוהב אלא כאויב והמשורר פונה אליו לא בלשון-יריב אלא בלשון תחנונים:

יְהוָה, לְמַתִּי בְּבֵית שְׁבִי אֶסְבֶּלָה עַל נִדְדֶךָ,
הִלְעוּלָם תְּהִי כְאוֹ- יְב לְבָנְךָ תְּחִידָךְ?²¹⁰

אין כאן הטחה כלפי ה', זעם, התאבקות, אלא - שאלת-תלונה.

אולם לפעמים באים במקום התלונה דברי מרירות ורוגז, כמו, למשל,

כשהוא חוזר על דברי שירתו של דוד:

שָׁעוּ וְאִין מוֹשִׁיעַ אֶל-אֲדֹנָי וְלֹא-עֲנִם.²¹¹

הצרות מתרבות והולכות:

יִגְעֲנוּ מִיָּוֶל נַפְּסֵינוּ וּבְנֵי שְׁמַעְיָאל וְעָשׂוּ

כְּמַעַט יִכְחִידוּ שְׂאֵר שְׁבִיתֵנוּ:

וְאֵיהָ כָּל נַפְּלֹאוֹתָיו אֲשֶׁר סִפְרוּ-לָנוּ אַבּוֹתֵינוּ?²¹²

אם אנו קוראים במקום אחד ביטויי-התמרמרות כאלה נגד ה' ובמקום

אחר דברי-צידוק של כל מעשיו -

יִשְׁרוּ בְּעֵינַי פֶּל דְּרָכֶיהָ - - -

פִּי אֵין פִּתְלָתֵל בָּם וְלֹא עָקַשׁ,²¹³

אין לראות סתירה בכך. ר' יהודה הלוי מתמרמר על ה' כשתשובה

מצדקת את מעשיו כבר מוכנת בפיו. הוא מורד כשהוא כבר שבוי בידי

ה'. אין אלה אלא ביטויים להתלבטות ולמלחמה פנימית, להיפוש

תמידי; זוהי כאילו מחשבה בקול רם, שמבקשת את הפתרון לשאלת יחסו

של ה' לעמו: על פי רוב היא משלמת עם ה' ורק לעתים רחוקות היא

מטחת דברים כלפיו. זוהי מלהמה בין הכרת-המציאות כמות שהיא

והרצון לראותה כפי שאינה.

המלחמה מתבטאת גם בבקשתו אל ה', שישמור את מוצא-פיו ויעצור את

לשונו מלהטיח דברים נגדו:

אֶת-לְשׁוֹנִי שֹׁמֵר וּמִבְּטָא שִׁפְתֵּי

מִחֻטָּא לִּי.²¹⁴

כי הוא מרגיש, שעוד מעט ותתפרץ זעקת-התמרמרות על ה' מחמת העוול

הנגרם לישראל.

כדאי גם להוסיף, שדברי זעמו של ר' יהודה הלוי על אלהים הם

מועטים מאוד, - וזה לא רק מפני אהבתו את ה', אלא גם מפני רגש

פחדו מפניו, אולי גם בגלל חטאות נעוריו, ולפיכך קיצוני הוא ר' יהודה הלוי כל כך בעמדתו לגבי שמירת חוקי-היהדות ומצוותיה לכל דקדוקיהם ואינו מרשה לכל דבר בקורת נגדם להעלות על שפתיו.

אבל לעתים - במקרים בודדים מאוד - הוא מתיר את אסוריו, אומר את אשר עם לבו וזעמו פורץ:

עֲמִי אֲנָחָה תִּפְצֹץ הַסֵּלָעִים בְּעֵת

יַעַל עֲשָׂנָה וְתִפֹּת מִנְחִירֶיהָ.²¹⁵

קטע זה אפייני הוא מאוד לר' יהודה הלוי. לא רעם מפוצץ סלעים בשעת כעס ורוגז, אלא אנחה. ואף אנחה מפוצצת זו אינה מכוונת כלפי אלהים, אלא כלפי יריב אחר לגמרי, כלפי האדמה, כלפי הזמן. וכיוון שהוא אין-אונים לגבי ה' הוא שופך את כל כעסו על העמים, רודפי-ישראל, והוא פונה לה' בתפילה שיעשה בהם כלה:

הַשְּׁפִילִם וְהַפִּילִם כִּמּוֹ סִיסְרָא בְּיַד יַעַל.²¹⁶

לפעמים זעמו על העמים הוא גדול ואכזרי עד למאוד:

יִשְׁפֹּה אֱלֹהִים מִטֵּר זַעַם עָלֵי בֵת-אָדָם,

שֶׁרָשָׁה יִבְצֹץ וְקָאֵץ אֶת-אֲמִירֶיהָ,

יָשִׁיב לְחִיקָה גָּמוּל בְּשָׂכּוּל וְאֶלְמָן וגו'.²¹⁷

או:

שִׁפֹּה עַל-זֶר תִּרְדֶּתָּה וְדוֹשֵׁם קְדוֹשׁ הָעָמִיר.²¹⁸

אולם קטעים אלה יוצאי-דופן הם בשירת ר' יהודה הלוי ואף דברי-זעם אלה אינם מכוונים אלא לאויב מדומה, לאומות העולם, שהרי הן אינן אלא מטה-זעם ביד ה', שליחי ה', ואינן עושות את שליחותן מרצונן העצמי.

שירי זעמו של ר' יהודה הלוי, שירי הנקמה, אינם מעוררים הד בלב. בלי רטט אתה עובר עליהם. כי אין ר' יהודה הלוי מסוגל, כנראה,

להיות משורר זעם. הוא מצליח בקינותיו ולא בשירי זעמו.²¹⁹ אין,
לדעתנו, בשירי הזעם המועטים שלו יסוד נביאי או איובי.²²⁰ אין
ר' יהודה הלוי מסוגל לזעום. רקמת נפשו הפיוטית בנויה מחומר
אחר לגמרי. שירת ר' יהודה הלוי היא שירה לירית, מלאה חן ורוך,
עדינה ונכנעת.

15. יסוד האהבה כיסוד דומינאנטי בשירת ר' יהודה הלוי

על השאלה: מהו ר' יהודה הלוי? יש להשיב בבטחה גמורה: ר' יהודה
הלוי הוא משורר האהבה - אהבת ה', אהבת ציון, אהבת החיים, אהבת
הנוף ואהבת ידידים. אף הוא עצמו קובע ש-:

תּוֹרָתִי תּוֹרַת אֲהָבָה, מִמֶּנָּה לֹא אֶתְחַלֵּפֶה.²²¹

ואם נוסיף לזה נגרע ממנו, שהרי נעמיד את ערכו שלא במקום הנכון.
אין אנו מקטינים בזה את ערכו של ר' יהודה הלוי, כי גדול היה
האיש גם ללא הפרזות והוספת נופך משלנו.

יסוד האהבה והרעות הטביע ודאי את חותמו גם באפיו. עיון בשירי
הידידות שלו מלמדנו שר' יהודה הלוי היה, כנראה, איש נוח לבריות,
בעל מזג טוב, אהוב על כל מכריו, מעורב בין הבריות ומתרחק מריב
ומדון. כמה שונה אפיו מחברו בשירה שקדמהו, ר' שלמה בן גבירול,
המתבודד והמתפאר! אם נעיין בשירי הידידות של ר' יהודה הלוי
נראה, שהיה קשור בקשרי ידידות עם קהל רב של מכירים בספרד וגם
בחוץ לארץ (הקשר ההדוק עם ר' דוד הנרבוני, ר' משה אבן עזרא, ר'
אברהם אבן עזרא, חלפון הלוי במצרים ועוד) ועם הרבה מהם החליף
לא רק מכתבי-ידידות ושירי-רעות בדרך השיגורא הרגילה בשירה
הערבית של הזמן, אלא היה קשור בהם בקשרי אהבה ממש. מספר שירי
הידידות והשבח שלו שהגיעו לידינו הוא 180 - הקבוצה הגדולה
ביותר בין שירי-החול של ר' יהודה הלוי ורבע - מכל שיריו.

אהבתו של ר' יהודה הלוי את ה' היא השלמה והטהורה ביותר לעומת אהבותיו האחרות, שכן היא אהבה ביסוד עליון, רוחני:

וּמִקֵּדֶם אֶהְבֵּתִיהּ בְּכָל-מְאֹדִי וּבְכָחִי.²²²

אם נקבל את דברי הרמב"ם על ההפרש בין אוהב וחושק: "כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא, הוא החשק",²²³ אפשר להתאימם בהחלט ליחסו של ר' יהודה הלוי לה'; ואהבה זאת של ר' יהודה הלוי לה' מכסה על כל פשעים.

ולפיכך גם הזעם המתפרץ לפעמים מנפשו של אדם בעל אופי כזה הוא לא זעמו של לוחם, אלא חרון אין-אונים, כעסו של אדם נכנע, של אוהב. כי איך יזעם אדם המעיד על עצמו:

נְהִי לְמִדָּה לְשׁוֹנִי,	בְּכָל-רָגַע אֶעֱיָרְנוּ,
וְשֵׁק אֶהְבֵּנוּ מִתְנִי	וְאִיכָכָה אֶסִּיָּרְנוּ?
וְהִפְכִי שֵׁם לְעֵינֵי,	בְּרִית לֹא אֶפִּיָּרְנוּ
וְיִגְזֹן נָתַן לִי,	חֶק וְלֹא אֶעֱבִיָּרְנוּ,
וְלִי גְאוֹת מִסֵּפֶד	וְלָמָּה-זֶה אֶמִּיָּרְנוּ. ²²⁴

16. "הזמן" כמטרה לחיצי זעמו

דרכו היא דרך-קינה ולא דרך מלחמה. ואף דברי זעמו המועטים מכוונים הם, כאמור, ליריבים מדומים. כיוון שהנימוקים של חטאי ישראל ויסורי אוהב וכדומה אינה משכנעים ואת ה' אסור להאשים, מוצא ר' יהודה הלוי את השעיר לעזאזל - הזמן, שמקבל בפיו ובפי משוררי ספרד האחרים כל מיני שמות: ילדי הזמן, בנות הזמן, אדמה וכו'. הזמן הוא הגורם לא רק לצרותיו הפרטיות של היחיד אלא גם לצרות הכלל, לצרות האומה:

אָדָּאָג וְאַשָּׁאָג בְּחֵם אֲשִׁי וְאָמַר לְזָמַן בְּמֶר נַפְשִׁי:

לָמָּה הִרְעָתָה לְעַמִּי?²²⁵

ובשירו המפורסם "ציון הלא תשאלי":

אָגַז וְאַשְׁלִיָּה פֶּאֶר נְזִירִי וְאַקֵּב זְמַן,

חֲלַל בְּאֶרֶץ סַמָּאָה אֶת-נְזִירָהּ.²²⁶

הזמן הוא אכזרי - "התדרש מזמן חסד"? הרי הוא אוסם את אזנו

משמוע דברי תחנונים:

זְמַן חָרַשׁ וְלֹא יִשְׁמַע לְקוֹלוֹ

הַלִּפְנֵי הָרָגִי אֶפִּיל תְּחַנֶּה?²²⁷

17. בניעה לה' וצידוק הדין

הזמן הוא, איפוא, האשם בצרות ישראל. ושכח ר' יהודה הלוי, שלפי

הגדרתו את אלהי אברהם כאל משגיח ומנהיג העולם בניגוד לאלהי

אריסטו, הרי גם הזמן נתון לשלטונו ואינו אלא שליחו בעולם. שכת

ר' יהודה הלוי, שבמקום אחר הוא עצמו אומר:

אוֹלֵי מִשְׁגָּה הוּא:

וְעַל-הַזְמַן דְּמִיתָם:

עַל-פִּי הַצּוֹר שׁוֹמֵמִים?²²⁸

הַתְּלִינּוּ עַל-יָמִים

אולם את ה' אין הוא יכול ליסר; אינו מסוגל לכך. להיפך, לפני ה'

יש להכנע. מידידיו יש לקבל את הטוב ואת הרע ללא כל תלונה. וכך

הוא אומר ב"הכוזרי": "והטיב לך בחיים ובהנאות, ותודה על כן,

ובעת שיסירם ממך תודה ותעבוד ותאמר: ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה'

מבורך",²²⁹ ועל רעיון זה הוא חוזר בשירתו בהרבה מקומות:

וְיֹוֹסִיף וְיִגְרַע

וְאִם דָּן וְנִפְרַע

שִׁפְטָיו יִשְׁרִים.²³⁰

עַל־טוֹב וְעַל-רָע

בכל התנאים יש להכנע לה':

נִפְלֶה-נָא בְּיַד אֲדָנִי.²³¹

וְעַל-טוֹב וְעַל-רָע נֹאמֵר:

גם "לו' חָרַב תְּהִי עַל-צוֹאֲרֵיכֶם"²³² עליכם לעבדו.

הצרות אינן צריכות להעביר את האדם על דעתו. הוא חייב לשמור על

שיווי-משקל רוחני:

לְפִי בְּקֶרְבִי חֲמָרְמִר, וְאוֹלָם מִחֲטֹא נִשְׁמָר.²³³

את דין ה' יש להצדיק בכל המקרים:

אֲמוֹנוֹת יִהְיֶה חֲפִי וְאַצְדִּיק אֶת-דִּין מִלְּפִי.²³⁴

גם המחשבות על הגלות הארוכה אינן צריכות להעביר את היהודי על דעתו. הן בצרות-הפרט והן בצרות-הכלל יש להצדיק את דינו של ה', ואפילו להתפאר ולשמוח בהן. ר' יהודה הלוי מבטא רעיון זה בפיוסא אחת ב"הכוזרי" בצורה בולטת מאוד: "ומי שנתישב על נפשו זה (שהצדק עם הבורא - ה.ל.) היה כמו שאומרים על נחום איש גז, כל אשר תמצאהו צרה אומר גם זו לטובה, ויחיה חיים ערבים תמיד, ותקל עליו הצרות. אבל אפשר שישמח בהם כשירגיש לעוון שיש עליו, כמי שיפרע חובו והוא שמח במה שהקל מעליו ממנו, וישמח לשכר ולגמול הצפון לו. וישמח במה שהוא מלמד לבני אדם מהסבל והצדקת דין הבורא, וישמח במה שיש עליו בזה מהשם הטוב והתפארת. זה בצרות המיוחדות בו, וכן יעשה בצרות הכוללות, כשיעבירו בלבולי המחשב על לבו אורך הגלות ופזור האומה ומה שהגיע אליה מהדלות והמיעוט, יתנחם תחלה בצדוק הדין ואחר כך בנכוי עוונותיו, ובשכר הצפון לעולם הבא, ובהדבק בעניין האלהי בעולם הזה".²³⁵

הנימוק של "הזמן" כגורם לצרות משמש לר' יהודה הלוי רק לשעת-הדחק, מטרה ארעית לחצי זעמן, בעידנא דריתחא, כשאין הוא יכול להתאפק עוד מרוב המרירות, שנצטברה בקרבו, ועל ה' אין הוא יכול לזעום. אולם לאמיתו של דבר יודע ר' יהודה הלוי, שגם הטוב וגם הרע בעולם באו מיד ה'.

מהו, איפוא, טעמו ותכליתו של הרע, וביחוד הסבל של הצדיק והישר? אפיינים בשאלה זו דבריו של ר' יהודה הלוי בחתימת ספרו: יש שאלות-יסוד, שאין לחקור בהן; אבל חקירה בשאלה שלפנינו "על איכות דיני האלהים בעבדיו", על משפטי ה' בברואיו, סיבתם

וצדקתם, - איננה חורגת מתחום סמכותה, לדעת ר' יהודה הלוי, והוא ממליץ על החקירה בזה. כדאי לדון, הוא אומר, אם "מה שיבא מן הצרות על דרך הבחינה והנסיון, ועל דרך הפרעון מעוון שקדם, ועל דרך התמורה בעולם הזה, ועל דרך התמורה בעולם הבא או בעבור עוון אבות".²³⁶ בדברים שקדמו הראינו, שר' יהודה הלוי השתמש בכל הנימוקים הללו גם לגבי הסבל של עם ישראל.

אולם לאחר כל הנימוקים הללו מרגיש ר' יהודה הלוי, שהשאלה נשארה במקומה. במי לתלות, איפוא, את הקולר? באלהים? - אי-אפשר, כי "איך איחס העוול אל חכם, שנתברר לי צדקו ושאיננו צריך אל העוול"?²³⁷ האשמה היא באדם, ביכולת המוגבלת של חקירתו. החקירה השכלית מתפתחת ויתכן, שהיא תגיע בהמשך הזמן גם לפתרון של שאלה קשה זו: "ואפשר שיגלה בחקירה ברוב הסבות, - ב, צדיק ורע לו רשע וטוב לו".²³⁸ אולם עד שהגענו למדרגת התפתחות זו של ידיעת פתרונה של השאלה בדבר תכלית הרע בעולם חייבים אנו להאמין, שיש בזה לה' כוונה נסתרת: "ומה שאיננו נגלה ימסר בו העניין אל דעת האלהים וצדקו יתברך".²³⁹

כללו של דבר: הרע הקיים בעולם והסבל של החסיד והעם הצדיק הוא רע בעינינו, עיניהם של בני-אדם פשוטים, ואילו ביד ה' הם אמצעי לטוב: "כל דעביד דחמנא לטב עביד".²⁴⁰ זהו רע יחסי. האשמה אינה בה', אלא בנו, בכלי-ההשגה הדלים שלנו, בחכמתנו המוגבלת. אנו אין אנו מבינים את התכלית שבשבילה פועל רע יחסי זה ביד ה' מחמת קוצר שכלנו. זוהי "חכמה שאינני משיגה, ואצדיק מי שנקרא הצור תמים פעלו".²⁴¹ כי איך יבין האדם הנקלה את כוונות האל? אין להעלות כלל על הדעת שה' אשם. את האשמה יש לתלות בחסרון-שכלנו ובהעדר-הבנתנו. ואיך ייעץ היצור ליוצרו את המעשה שעליו לעשות? ר' יהודה הלוי נכנע ומתבטל לגמרי לפני אלהיו ומבליט את אפסותו

הגמורה לפני היוצר.

בסיכום הדברים: ר' יהודה הלוי הוא עבד לאלהיו, חושש להעלות על שפתיו צל של ספק בצדקת-דרכו של ה', מצדיק את דינו, מתפלש בעפר לפניו, גומר את ההלל עליו כמאמין אדוק ומסור.

18. המוצא האמיתי מן הסתירה - הגאולה

מהו, איפוא, המוצא לסתירה שעמדנו עליה, בעניין מצבו של העם העברי בגולה, לתהום בין האלהים לבין המציאות? מהו המוצא מן הסתירה שכל הנימוקים של ר' יהודה הלוי לא היה בהם כדי לבטל אותה? ה ג א ו ל ה - היא המוצא והפתרון לסבל-העם ולצידוק האלהים,²⁴² שהרי אין סבל העם יכול להיות בלא תכלית ובלא סוף, והקץ אמנם יבוא עם הגאולה בארץ-ישראל.

19. סיכום הפרק

הרעיון של עם ישראל כעם-סגולה הוא אולי הרעיון המרכזי והבסיסי ביותר במשנתו של ר' יהודה הלוי. הוא הודגש על ידו בהיקף שאין דוגמתו אצל הוגה-דעות יהודי אחר. על ידו אנו יכולים גם להסביר מספר של סתירות בכתביו.

הסגולה המיוחדת של עם נבחר זה היא, העניין האלהי, אבל כדי שסגולה פוטנציאלית זו תחול בישראל חייב להתפתח תהליך של יחסי-גומלין ו, הזדמנות הדדית בין ישראל לבין העניין האלהי, שאם לא כן לא תצא סגולה זו מן הכוח אל הפועל. אלהים הוא הבוחר את ישראל, אבל הוא חייב להיות גם הנבחר על ידו.

יתרה על כן: מידת התחולה של העניין האלהי בישראל תלויה במידת המאמץ להתקרב אליו.

ביסוד הרעיון של העם הנבחר אפשר להבחין בכתביו של ר' יהודה

הלוי את הרעיון של, להיות ראוי. עם ישראל זכה בתורתו, תורת-הסגולה, מפני שהיה ראוי לכך, מפני שהוא עם-סגולה.

תולדות עם ישראל, ובמיוחד קיומו הממושך למרות רדיפות-גולה בלתי פוסקות, הן הוכחה מספקת להשגחה המיוחדת של ה' כלפי עמו. לא המקרה או הטבע קובעים את גורלו אלא יד ה' מנהיגה אותו.

הנסים שנעשו לישראל מהווים. לא רק סימן לקשר המיוחד שבין ה' לישראל, אלא גם הוכחה לקיומו של ה' ולכך שהוא בורא העולם ומנהיגו.

כיצד, איפוא, אפשר להסביר את חטאיו ועוונותיו של ישראל, העם הנבחר? דוקא בעובדת היותו עם-הסגולה צפון ההסבר. מפני שישראל הוא בחיר-העמים, לכן ה' מקפיד אתו כחוט-השערה וכל חטא קטן נחשב בעיניו לגדול.

כאשר ר' יהודה הלוי מתרץ את חטאי-ישראל (וביחוד את חטא העגל) אין ספק שגישתו מושפעת מאהבתו הגדולה לעמו, אבל יחד עם זה הוא מגלה הערכה היסטורית ריאלית ורציונאלית: הוא בוחן וסוקר את האירועים מתוך פרספקטיבה היסטורית ושופט אותם לא בהתאם לאמות-המידה של זמנו, אלא של הזמן שבו הם התרחשו.

ההבדל בין בני-ישראל לבין עמים אחרים ואפילו לבין גרים, מותנה בתורשתם, שאותה מסביר ר' יהודה הלוי במונחים כמעט ביולוגיים, הגובלים במעין תורה של השבחת-הגזע ע"י ה'.

הצבענו על כך שהיחס, הגזעני של ר' יהודה הלוי לגרים עומד בניגוד ליחס-השוויון המקובל ביהדות לגבי גרים והסברנו יחס חריג זה על יסוד של בקשת פיצוי לסבלות עמו, אהבתו הגדולה אליו ותחושת-הרצון לעודד אותו ולדכא כל ספק או רגש-נחיתות שעלול לצמוח בו.

אליבא דר' יהודה הלוי עם ישראל מהווה דרגא חמישית בבריאה, מעל לארבע הדרגות הקיימות בה של: דומם, צומח, בעל-חי ומדבר (אדם). הסגולה המיוחדת את ישראל מבני-אדם אחרים היא, העניין האלהי (סגולת הנבואה), כשם ש,השכל' מייחד את האדם מבעל-החיים ו,הנפש' - את בעל-החיים מהצומח. יש כאן הבדל איכותי של מהות ועצמות ולא הבדל כמותי של מידה ושיעור של אותה סגולה. ההבדל בין הפילוסוף לבין בני-אדם אחרים הוא הבדל כמותי של מידות, השכל' ושיעוריו, אבל ההבדל בין הפילוסוף והנביא הוא הבדל בקיומה של איכות ועצמות שונה לגמרי במהותה, החסרה לגמרי בראשון והמצויה באחרון. אמנם בין הנביאים לבין עצמם קיימים שוב הבדלים כמותיים של עצמת אותה סגולה של הנבואה ושיעורה.

ר' יהודה הלוי רואה בנבואה כוח על-טבעי ועל-שכלי וחולק על דעת הפילוסופים היהודיים האריסטוטליים שהתנו את הנבואה לקיומה קודם כל של עצמה פילוסופית, שכלית-אינטלקטואלית, אצל הנביא.

בעניין זה מצאנו סתירה ברורה וחריפה בין הגישה ההומאניסטית הכללית לגבי המין האנושי, המונחה ביסודה של תורתו של ר' יהודה הלוי, לבין העמדה הפארטיקולאריסטית ו,הגזענית' שלו ביחס לעמו. השתדלנו גם כאן למצוא את התשובה בצד החינוכי של הבעיה: ישראל כמדריך וכמחנך האנושות, או בלשון המשל שלו: כגרגיר הזרע ההופך את סביבתו להיות דומה למהותו הוא, עד שהכל ייהפך ל"עץ אחד". הצטברות ההשפעה החינוכית של עם ישראל על האנושות תצליח ברבות הימים, בימות המשיח, לשבור את המחיצות הברורות והנוקשות הקיימות עתה בין ישראל לבין העמים, והעניין האלהי ישרה על כל האנושות.

הצבענו שוב על הגישה הסוציאלית החריפה של ר' יהודה הלוי,

הנוגדת את עמדת הפילוסופים, בעניין הנביא, שלפי דעתו הוא אינו אריסטוקרט ואינדיווידואליסטן המתבודד בהיכל השן של חכמתו, אלא שליח שנשלח ע"י ה' אך ורק כדי לשרת את עמו.

הסתירה הטראגית והטראומאטית הקיימת בין גדולת ישראל, העם הנבואי, בעל העבר והעתיד המפוארים מצד אחד, לבין רדיפותיו וסבלותיו הקשים בגלות מצד שני, הטרידו את עם ישראל ואת מנהיגיו בתקופתו של ר' יהודה הלוי, והוא ראה חובה הכרחית לעצמו לתרץ סתירה זו בכל האמצעים שבידיו. הרחבנו את הדיבור בנושא זה, בהביאנו אסמכתאות מן "הכוזרי" ומשירתו על המאמצים המרובים שהוא השקיע כדי, באופנים שונים, להצדיק את ישראל לפני ה' ואת ה' - לפני ישראל.

השתדלנו גם להוכיח שיסוד האהבה הוא היסוד הדומינאנטי בכתביו של ר' יהודה הלוי ויסוד זה בולט, כמובן, גם בטיפולו בבעיית הגורל הטראגי של עם ישראל בעולם למרות דבקותו בה'.

הערות לפרק ג: עם ישראל כעם-סגולה וגורלו לפי ר' יהודה הלוי

- 1 ראוי להביא כאן את דבריו של ח.נ. ביאליק על ר' יהודה הלוי:
"אהבה עזה לכל משאות-נפש האומה וקדשיה בערה כאש בלב
המשורר - וישפוך את לבו הגדול ואת המון געגועיו הקדושים
בשיריו הנפלאים... תותמה (של שירתו) - קדושת הרגש ואמיתו,
קדושה הבאה מתוך אהבה בלי מצרים לכל הקניינים הלאומיים,
בצירוף אמונה עצומה בקדושתם ויתרונם של הקניינים ההם על
כל מה שיש בעולם ואשר על כן הרי הם תכלית הבריאה ומרכזה,
וכל העולם לא נברא אלא בשבילם. רעיון זה, או ביתר דיוק,
רגש זה, מפעם בכל עוז גם בספרו הפילוסופי "הכוזרי", ספר
שהוא כולו כעין הימנון נשגב ושיר תהילה ליהדות. כל פעם
שהוא מגיע לדבר שם על הקניינים הראשיים של האומה הישראלית -
התורה, הלשון העברית וארץ ישראל - נפשו תתרומם ותתלהב וכל
דבריו כגחלי אש. הפילוסוף והמשורר התמזגו יחד בספר זה -
ותצא הפילוסופיה ליהודה הלאומית, שר' יהודה
היה יוצרה הראשון בייסודה" (עיין שירת
ישראל, ספר א, קראקא, תרס"ו, עמ' 37-38. ההדגשה שלי - ה.ל.).
- 2 עיין ביחוד סעיפים: 11, 13, 14.
- 3 כוז' א, כז.
- 4 עיין, למשל, להלן בפרק זה, סעיף 7.
- 5 השווה לדברי אחד-העם: "עוד לפני שמונה מאות שנה היה גם
בישראל פילוסוף-משורר, הוא ר' יהודה הלוי, אשר הכיר טיבה
וערכה של בחירת ישראל ועשה אותה יסוד לשיטתו" (שינוי
הערכין, על פרשת דרכים, חלק ב).
- 6 כוז' א, צה.
- 7 שם, שם, לא-מג, ועיין על כך בהרחבה להלן בפרק זה, סעיף 6.
- 8 שאלה היא, אמנם, אם רשאי איש מחקר להשוות ענייני רוח וחברה

לעניינים ולתופעות שבטבע. עיין על כך למעלה במבוא - פרק

א, טעף 8. ועל השימוש הרב שעשה ר' יהודה הלוי במשלים

מעולם הטבע עיין בנספח בסוף עבודת-מחקר זו, שבו ריכזנו

את כל משלי ר' יהודה הלוי שבספר "הכוזרי".

- 9 כוז' א, צה, קג; שם, ב, יד; שם, ד, טו.
- 10 שט, ב, כד.
- 11 בר' ג, 233.
- 12 כוז' ב, לג.
- 13 בר' ב, 307.
- 14 כוז' ד, יז.
- 15 בר' ב, 3.
- 16 כוז' ד, ג.
- 17 שם, ב, לב.
- 18 שם, שם, נ.
- 19 בר' ג, 125.
- 20 כוז' א, קא.
- 21 שם, שם, כז.
- 22 עיין להלן בפרק זה, סעיף 13.
- 23 כוז' ד, כג.
- 24 בר' ג, 293.
- 25 כוז' א, צז. והשווה לנאמר אצל הרמב"ם, מו"נ, חלק א, פרק סג.
- 26 כוז' א, סוף צז, עפ"י הכתוב בנחמיה ט, יט-כ.
- 27 שם, שם, צג.
- 28 שם, ד, יג, עפ"י מלכים א' יב, כו-כט.
- 29 שם, שם, כג.
- 30 שט, ה, כ.
- 31 סנהדרין מד ע"א.
- 32 כוז' ב, לו.

- 33 בר' ג, 263.
- 34 שם, א, 220.
- 35 כוז' א, כז.
- 36 מעניין לציין שההיסטוריון יצחק בר נוטה לדעה שהמכתב של חסדאי אבן שפרוט למלך הכוזרים אינו אותנטי ולא נכתב על ידו או בפקודתו, אלא שזהו כתב של תעמולה דתית לאומית שנכתב לאחר מותו - עיין בספרו: היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית (בתרגום אנגלי), כרך א, עמ' 30 והערה 7.
- 37 עיין על כך במאמרו של יצחק בר, "ארץ ישראל וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים", ב"ציון", ספר ו, ירושלים, תרצ"ד, עמ' קנו.
- 38 כוז' א, קטו.
- 39 בדיוק כך מופיע הביטוי בתרגום החדש של "הכוזרי" מערבית ע"י יהודה אבן שמואל, כמו גם בתרגומו האנגלי של הרטויג הירשפלד: do not take equal rank with born Israelites במקום הביטוי: "לא ישתווה... עם האזרח" בתרגום הקלאסי של אבן חבון.
- 40 כוז' א, קטו. ועיין גם סאלו בארון, היסטוריה חברתית ודתית..., כרך ח, עמ' 123-125.
- 41 כוז' א, צה והוא חוזר על כך בקיצור שם, שם, קג ועיין גם שם, ב, יד; שם, ד, טו.
- 42 יש לציין, שדעה זו ביחס לגרים מנוגדת לעמדה התנכ"ית והתלמודית העיקרית. על היחס לגרים בתנ"ך עיין: שמות כב, כא; כג, ט; דברים י, יח-יט; ישעיהו אומר: "ואל-יאמר בן-הנכר, הנלוה אל-ה'", לאמר: הבדל יבדילנו ה' מעל עמו" - נו, ג ולהלן פסוקים ו-ז; יואל ב, כח-כט: "אשפוך את-רוחי על-כל-בשר... וגם על-העבדים ועל-השפחות"; ועל ההשוואה של

הגרים לישראל לפי הכתובים בתנ"ך עיין במסכת גרים ד, ב.
 התלמוד בכמה מקומות מעלה את הגרים הגמורים למעלה גבוהה
 מאוד: "אפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול" -
סנהדרין נט ע"א, בבא קמא לח ע"א ועל עובדיהו - גר אדומי -
 הממונה על ביתו של אחאב המלך (מלכים א' פרק יח), אומר
 התלמוד: "זכה עובדיהו לנבואות" - סנהדרין לט ע"ב, דבר
 שמתנגד לחלוטין לשיטת ר' יהודה הלוי ולדעתו הנזכרת כאן
 (ועיין גם להלן הערה 44). וראה גם הכתוב במסכת גרים ד,
 ב: "חביבין הגרים שבכל מקום הכתוב מכנה אותן כישראל",
 ועיין באגרותיו החמות והרגישות של הרמב"ם לר' עובדיה הגר
 שבצרפת, שנכתבו אמנם לאחר ר' יהודה הלוי, אבל סמוך מאוד
 לזמנו, ושבהן הוא מגנה את הרב שהעליב את ר' עובדיה, והוא
 מתיר לו לקרוא בתפילותיו "אלהי אבותינו", כיהודי מלידה,
 שהרי הוא תלמידו של אברהם אבינו, וכן במשנה תורה שלו,
 שמיטה ויובל, יג, יג. עיין גם ס' האגדה בעריכת ביאליק
 ורבניצקי, כרך ב, ספר א, פרק א, סימנים קכא-קמט: גרים
 בישראל; י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, הוצאה ו, מפתח,
 ערך גרים ומישו עד פאולוס, א, עמ' 29-45.

- 43 כוז' ג, יז.
- 44 בר' ג, 293. כדאי לציין, שבניגוד להשקפתו זו של ר' יהודה
 הלוי, התנ"ך והתלמוד אינם רואים בתופעת הנבואה ייחוד
 יהודי גמור המוגבל לעם היהודי בלבד, למשל: בלעם בתנ"ך
 והאגדות הנ"ל (בהערה 42) על עובדיהו הגר האדומי בסנהדרין
 לט, ע"ב ועיין בבא בתרא טו, ע"ב: על "שבעה נביאים שנחנבאו
 לאומות העולם" משעה שנכנסו ישראל למצרים ועד שיצאו.
- 45 כוז' ד, טו.
- 46 שם, ב, נ.
- 47 שם, ג, יז.

- 48 כוז' ג, כג.
- 49 שם, ב, סוף יד.
- 50 בר' ג, 151.
- 51 שם, א, 167.
- 52 כוז' ב, כד. ועל הזדככות הקהילה לקראת קבלת התורה והאור
האלהי עיין שם, שם, נד.
- 53 שם, א, קג.
- 54 שם, שם, קב-קג, לא-מג; שם, ב, סוף יד וסוף מד; שם, ה, כ
(הקדמה רביעית). על מעמד נבואי של כל עם ישראל עיין שם,
א, פז.
- 55 שם, א, ד ו-ט.
- 56 שם, ד, י.
- 57 שם, א, צה.
- 58 בר' ג, 26.
- 59 שם, שם, 45.
- 60 שם, שם, 278.
- 61 שם, ד, 245-246.
- 62 שם, ג, 57.
- 63 שם, שם, 166.
- 64 כוז' א, צה.
- 65 בר' ג, 282.
- 66 כוז' א, צה.
- 67 שם, שם, פז. על מדרגת-הנבואה כנחלת כל העם במעמד הר סיני
עומד גם ר' אברהם אבן דאוד במלים מפורשות: "עד שהיה בה שש
מאות אלף נביא ויותר ביום אחד". האמונה הרמה, הוצ' ווייל,
עמ' 70. וכן אומר ר' יוסף ק' צדיק: "הנבואה היתה חלה על
האומה כרצון הבורא ית' ומרוב רצונו באומה ההיא היתה עובדת

את הבורא מטבעה לפיכך היו נביאים ובני נביאים כאשר התנבאו
בסיני כולם". העולם הקטן, הוצ' ד"ר הורוביץ, עמ' 22.

- 68 כוז' א, קט.
- 69 שם, ב, מד.
- 70 שם, א, קב-קג.
- 71 שם, ב, יד. ועיין על האצלת הצורות גם שם, שם, כו; שם, ד,
ג, טו; שם, ה, י.
- 72 שם, א, לא-מג.
- 73 בר' ג, 48. דברים ד, ז.
- 74 כוז' א, סט-עו.
- 75 שם, שם, עז.
- 76 שם, ה, יד; שם, ד, כה; שם, א, א.
- 77 עיין למעלה, פרק ב, סעיף 12, בעניין התפתחות הדרגתית
טבעית, כביכול, של הדת היהודית.
- 78 על אדם הראשון אומר ר' יהודה הלוי דברים ברורים ומפורשים
ב"הכוזרי" א, צה: הוא זכה לעניין האלהי והיה, כמובן מאליו,
שלם בתכלית גם בכל שאר השטחים, שהרי כיצד נוכל למצוא פגם
בשלמותו של יציר שנברא על ידי אמן כל יכל וחכם כאלהים? לא
היו אצל אדם הראשון שום גורמים מעכבים, מצד זרע האב ודם
האם או מצד ההזנה בשנות הינקות והילדות וכיו"ב, כפי שהם
קיימים אצל כל אדם רגיל בשנות גידולו. אדם הראשון נברא
שלם בגופו ובמידותיו, והוא קיבל את הנפש החיונית בתכלית
שלמותה, ואת השכל "על תכלית מה שביכולת האנושי" לקבל, ואף
את "הכוח האלהי אחר (שמעל) השכל, רצוני לומר: המעלה אשר
בה ידבק באלהים וברוחניים, וידע האמיתות מבלי לימוד
וגו'". ועל זה ששלמות העולם לא באה אלא עם בריאת האדם
והוא היה כמו לב לפרי לכל מה שקדם לו - עיין כוז' ד, טו.

79 כוז' א, א-ד.

80 שם, שם, א. על הסכמת החבר לדעה שגרמים שמימיים משפיעים

על האדם עיין גם שם, ג, יז.

81 תורשה לנו הערה בשולי השקפה זו: חשוב במיוחד להדגיש קביעה

זו בימינו, עם דיבוי התורות, המנמיכות, לדעתנו, קומתו של

אדם באשר הוא אדם, ומורידות אותו לדרגא של בהמה, כמו

התורה הפסיכולוגית-ביולוגית, התורה ההתנהגותית-הביהייביו-

ריסטית, היוצאת מבית-מדרשו של פרופ' סקינר ותלמידיו

מהאוניברסיטה של אוהיו, ארה"ב, המקישה והמוציאה מסקנות

משוות מהתנהגותן של יונים, למשל, לגבי דרך ההתנהגות

והלמידה של האדם ומוציאה מסקנות "חינוכיות" ו"לימודיות"

נכבדות מנסיונות שבעלי תורה זו עושים בבעלי-חיים שונים,

וכמו האסכולה ההתפתחותית, המסתמכת על תורתו של דארווין.

הפילוסוף הירושלמי בן זמננו, פרופסור שמואל הוגו ברגמן,

מתווכח קשות עם בעלי שיטת ההתפתחות. לדבריו הבאים יש

ממש רלוואנטיות לגבי גישתו של ר' יהודה הלוי, כפי שצינינו

זה עתה:

"בשנת 1864 פירסם ארנסט היקל את המסקנות שהסיק מתורתו

של דארווין והורה שהאדם מוצאו מן המינים הגבוהים של

החיה: מן הקוף... על ידי כך הורדה בדעת הציבור בעיית

האדם... לדרגה של בעיה ביולוגית גרידא... אין לנו שום

זכות להתפלמס עם דבריו של היקל שבאדם נראות "כל

התכונות האנאטומיות של הקוף האמיתי". אין לפילוסוף

סמכות להשתתף בויכוחים על כך אם גופו של האדם מוצאו

מן החיה... על כל פנים נדון כאן רק גופו של האדם, ולא

האדם. אך לפילוסוף נתונה הזכות לומר שאי אפשר להבין

את האדם כמין של החיה: אין האדם גזע זואולוגי. כאן

רשות הדיבור לפילוסופיה, והיא היססה זמן רב, רב מדי, אם להיכנס בויכוח עם מדעי הטבע, שבסוף המאה הי"ט שלטו בכל. ותהיינה זכויותיו המדעיות של היקל מה שתהיינה, מכל מקום פעלה תורתו זו, שלפיה מוצאו של האדם מן החיה הוא, פעולה הרסנית מבחינה רוחנית, מבחינת תרבותו של האדם".

"הזואולוגים קראו את האדם במונח זואולוגי כביכול:
הומו סאפיינס, אדם חכם, ולא ראו שעל ידי התואר
החכם מופקע האדם ממסגרת הזואולוגיה. שהרי מהותה של
החכמה, התבונה הלוגית והמוסרית, אינה ניתנת לגזירה
סיבתית לפי המיתודות של תורת-ההתפתחות. התבונה מציינת
פרץ בהתפתחות, ואנו מחוייבים לראות אותה כבריאה חדשה
(והשווה לדבריו של ר' יהודה הלוי על מתן תורה שכמוהו
כבריאית העולם, כוז' א, פא, ולדברינו בעניין זה למעלה,
פרק ב, סעי' 12 - ה.ל.). אי אפשר לגזור גזירה סיבתית
את האדם כיצור בעל תבונה מתוך צורות ביולוגיות
מחוסרות-תבונה".

"אנו עומדים כאן לפני אלטרנאטיבה מכרעת: או שאפשר
להסביר את מציאות התבונה המבחינה בין הערכים אמת -
שקר, טוב - רע, יפה - מכוער והקשורה אל נורמות היופי,
האמת והטוב, באופן סיבתי-ביולוגי, והתבונה נוצרת על
ידי מיכאניזם ביולוגי-קאוזלי... או שהם שיפוטי ערכים
הראויים לשם זה, ואז אי-אפשר לגזור אותם באופן סיבתי,
ועלינו להכיר בכשרונו של האדם לדעת את הערכים ולהבחין
ביניהם, - ואז עלינו להכיר גם בתהום שבין החיה והאדם.
שהרי עם הערכים האלו נפתח לפנינו תחום חדש לגמרי שאין

דוגמתו במערכות הביולוגיות אשר מתחת לאדם, נפתחת אותה השותפות אשר על ידה כל בני האדם קשורים ביניהם כאשר הם משועבדים ומשתעבדים לעולם של הערכים המשותפים המחייבים את כולם יחד".

"שנים הם, איפוא, הקווים העקרוניים של התבונה: א. אין היא יצירה שנוצרה על ידי ההתפתחות הסיבתית מתוך אותן ההכנות של התודעה הנמצאת כבר אצל החיה, אלא התהוותה מציינת בתוך ההתפתחות הביולוגית אי-רציפות, קפיצה, ואי-אפשר להבין ולהסביר את ההתהוות הזאת של התבונה באופן אנליטי-גנטי מתוך נתוני התודעה אצל החיה. ב. התבונה היא לפי מהותה: יחס הדדי בין בני האדם. היא דומה לזרם דם רוחני העובר דרך כל בני אדם והקושר אותם זה עם זה, כשם שזרם הדם הגופני עובר דרך תאי הגוף וקושר אותם זה עם זה. והיחיד נולד לתוך התבונה האחת המשותפת הזאת".

"שני הקווים האופייניים האלו של התבונה מצויים גם בשפה, ואולי קל יותר לגלותם בשפה: א. אין מעבר רציף בין הצריחה של החיה ובין השפה של בן האדם, אלא יש כאן קפיצה, ואם נכניס בין קיומה של החיה ובין התהוותו של האדם אלפי אלפים ורבבות שנים לא ישתנה הדבר, והמעבר מן הלשון - כביכול של תיות ללשונו של האדם אינו נעשה על ידי כך יותר מובן. הקפיצה נשארת קפיצה. וילהלם פון הומבולדט, בדברו על האשית השפה, אומר: האדם הוא אדם רק על ידי השפה. ואולם כדי להמציא את השפה, היה כבר צריך להיות אדם. השפה היא בעלת פעילות עצמית בלתי-ניתנת להסברה בעיקרה, האצלה לא-רצונית של הרוח. לא מפעל העמים, אלא מתת שנפלה בחלקם... אדם בודד לא

היה יכול להמציא את השפה. ב. וכשם שמצאנו אצל התבונה, שהיא לפי עצם מהותה יחס הדדי, זרם דם רוחני העובר דרך כולנו ומקשר אותנו, כך גם השפה. אנחנו נולדים לתוך השפה, כשם שאנו נולדים לתוך התבונה".

עיי' ב"אלהים ואדם במחשבה החדשה", ירושלים, תשי"ז. מובא על ידי יהודה אבן שמואל בפתיחתו לתרגומו החדש לספר הכוזרי, ת"א, הוצ' דביר, תשל"ג, הערה 22, עמ' 32-33.

82 כוז' ב, מד. הרעיון, שכל העולם נברא בשביל ישראל, כבר נתבטא בספרותנו העתיקה באופן ברור. עיי': עליית משה א, יב: ה' "ברא את העולם עמו" (לפי אברהם כהנא, הספרים החיצוניים, כרך א); מסכת גרים א, א: "שלא נברא העולם אלא בשביל ישראל"; תנחומא לבראשית, הוצ' בובר, א, ג: "בזכות ישראל נברא העולם".

83 כוז' ה, כ.

84 שם, א, א.

85 הניצוץ הנבואי כנחלת כל ישראל מונח גם בסוד משנתו הלאומית של אחד-העם, אם כי במובנו החילוני ולא הדתי, ובלו לקבל את החלוקה של דרגות בבריאה. עיי' בעיקר בסוף מאמרו "משה": דבריו על הפסוק "אתערותא דמשה בכל דרא ודרא", על פרשת דרכים, חלק ג.

86 סאלו בארון טוען שניתן להבין גישה גזענית קיצונית זו של ר' יהודה הלוי גם על רקע התודעה והמתיחות הגזעית והויכוחים הגזעיים, כולל ביטויי התנשאות מצד קבוצות אתניות שונות, בספרד בזמנו של ר' יהודה הלוי. עיי' במאמרו האנגלי "יהודה הלוי: תשובה לאתגר היסטורי" באוסף מאמריו: היסטוריה

יהודית של הזמן העתיק ושל ימי הביניים, 1972, עמ' 144-145.

87 כוז' א, קט.

- 88 בר' ג, 112. כנראה, עפ"י הכתוב בשמות לג, טז: "ונפלינו
אני ועמך מכל-העם אשר על-פני האדמה".
- 89 אמנם, מקורה של תורה זו הוא עוד בזמן העתיק וביסויה אתה
מוצא גם בדברי הפילוסוף בתחילת ה"כוזרי" (א, א): "ולא ברא
(ה') מעולם אדם כי העולם קדמון ולא סר האדם נולד מאדם
שקדמו, מתרכבות בו צורות ומזגים ומדות מאביו ומאמו ושאר
קרוביו ואיכויות מן האוירים והארצות והמזונות והמימות",
כלומר, התורשה וארץ המולדת, בעיקר, קובעים את דמותם של
בני-האדם השונים. ובמיוחד עיין שם בהמשך הסימן מה שהוא
אומר על ההבדל בין הכושי והפילוסוף: יש איש ששיג את
השלמות הגמורה האפשרית של המין שלו ויש - שלא ישיג,
"ככושי אשר לא הוכן ליותר מקיבול צורת האדם והדיבור
בתכלית החסרון, והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם
המעלות המדותיות והמדעיות והמעשיות ולא חסר מאומה מן
השלמות". על ההבדלים בין השקפת היהדות על הנביא והעם
הנבחר לבין רעיון האדם העליון והגזע העליון הניטשיאני
עיין י. היינמאן, מושג האדם העליון בפילוסופיה היהודית
הדתית (גרמנית), דר מורגן, ברלין, 1925, עמ' 5, 9-10,
ובמה שאמר אחד-העם בנושא זה, במאמרו "שינוי הערכין", על
פרשת דרכים, חלק ב.
- 90 כוז' ב, מד.
- 91 שם, שם, לו.
- 92 יהודה אבן שמואל, בפתיחה ל"ספר הכוזרי" בתרגומו החדש,
אומר בעניין זה: "כמה רחוקה מן האמת היא הדעה ה,משכילית"
הרואה בספר הכוזרי ספר הגזענות! דעה זו מצאה לה ביטוי
מלגלג בספרותנו החדשה בדברי ש"י איש הורוויץ, הטוען שעם
ריה"ל באה לעולמנו, מיתולוגיה אנושית ארצית: אבא גדול
מאבין, ארצי אינה כארצך, תורת הגזע, עם סגולה. ראשית,

יש להראות על ההעלמה שבטענה זו, עד כמה שהיא מכוונת נגד ריה"ל ותורתו על, עם סגולה: כלום תורתו של הלוי היא זו? יפנו בטענה זו אל, תורת משה, אל נביאי ישראל, אל משוררי תהלים!"

"אך השקר שבטענת, תורת הגזע' זועקת לשמים. היהדות, שלימדה את כל בני האדם לאמר: כולנו בני איש אחד נחנו', היא המקור לתורת הגזע? ר' יהודה הלוי החוזר פעמים אין מספר על יחס כל בני אדם אל אדם הראשון, ואחרי המבול - אל נח, הוא לימד את תורת הגזע?"

"ריה"ל ראה את כל משפחת האדם כאורגאניזם אחד, שבו ממלא עם ישראל את תפקיד הלב, - היכן כאן ה,היפרלאומיות'? עד כמה שהלב הוא מקור האמונה, הרי לב זה מפרנס את כל הגוף ואף את הנשמה שבמח. ההיסטוריה האנושית היא בקשת האלהים, - ועם ישראל ביקש ומצא, וזכה לשמוע את דבר ה', כאשר זכו נביאיו להתגלות עילאית, - האם לעצמם זכו? לא לאנושות כולה? כלום אין חזון אחרית הימים חזון ל,אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה'?"

"האם לא ריה"ל הוא שהסביר את הגלות כשליחות אל העמים להכינם לקראת יום בוא החזון הזה? זהו סוד הגלות - סודו של הקב"ה! אז תעבור משפחת העמים לאחדות עילאית, משפחה שכולה לב, אילן שטעם העץ בו כטעם פריו, - זוהי תכלית, ההיסטוריה הקדושה של האנושות".

עיי' ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, בתרגומו החדש של יהודה אבן שמואל, ת"א, הוצ' דביר, תשל"ג, בפתיחה, עמ' 30-31. חבל שהמחבר-המתרגם, שזכה לפרס ישראל על תרגומו זה, לא זכה להוציא לאור את המבוא הגדול, שאמור היה להופיע יחד עם הכרך של התרגום. בשיחה שלי עם חוקר ישיש זה, בן השמונים,

- אשתקד בירושלים המרצתיו למהר ולפרסם מבוא זה שהיה מוכן
אצלו בכתובים. חבל שלא נסתייע בידי הדבר לעיין בכתב-היד,
ובינתיים הלך חוקר זה לעולמו בתחילת שנה זו.
- 93 כוז' ב, מד.
- 94 שם, א, צה.
- 95 על כך עיין להלן בפרק ד, סעיפים: 2 ו-8.
- 96 על כך עיין להלן בפרק זה, סעיף 12.
- 97 זוהי תופעה שכיחה אצל עמים שונים בימי מצוקה ודפּרְסִיה.
דוגמא קלאסית לכך היא זו של פולניה בימי חלוקתה בין שלש
שכנותיה במאה ה-19. אדם מיצקביץ' - גדול משורריה של
פולין - העלה אז את העם הפולני לדרגת ישו - משיח-העמים,
גואל-האנושות בחיפושיו אחר משמעת לסבלו. אין לשכוח שהעם
הפולני עד המאה התשע-עשרה לא עמד במרום המעלה של עמי
התרבות ואעפ"כ נהג כך והרגיש כך בחושו הלאומי משוררו
הגדול, שהעלה את עמו המעונה לדרגת מושיע האנושות. כך חשב
וכך הרגיש גם ר' יהודה הלוי לגבי עמו המעונה, שהיה, לעומת
זאת, עם מפותח ותרבותי, בעל שיעור קומה ובעל זכויות
רוחניות גדולות לגבי האנושות כולה.
- 98 עיין על כך בהרחבה להלן, בפרק זה, סעיפים 11-18. ודאי לכך
מכוונים גם דבריו של הנרי סלונימסקי, במבוא האנגלי
ל"הכוזרי", הוצ' שוקן, 1964, עמ' 17: "דבריו (של ר' יהודה
הלוי) הבלתי רגילים והמוזרים על ישראל היו כאלה שהם היו
נחשבים לאנומליה אלמלא הדברים היו מתיחסים עמוקות לזמנו,
ואלמלא השקפנו עליהם מאותה היסטוריה ויעוד שבתוכם הוא היה
מושרש ושהוא משמש באופן ברור ביטויים ופירושים המעמיק".
- 99 למרות שדברים אלה נכתבו בימי הביניים, בעיצומם של מסעי-
הצלב, בתקופה של שנאה תהומית וחוסר-סובלנות ומלחמות-דת.

- 100 כוז' ד, כג.
- 101 שם, ב, לו.
- 102 שם, א, לא-מג.
- 103 שם, שם, כז, קטו ועיין למעלה בפרק זה, סעיף 4.
- 104 כוז' ד, כג.
- 105 שם, שם, שם.
- 106 שם, ב, מד.
- 107 שם, שם, נד.
- 108 שם, א, לז-מג. כאן הפך ר' יהודה הלוי את המימרה התלמודית הידועה: "חכם עדיף מנביא" (עיין בבא בתרא יב, ע"א). החוקר סאלו בארון מציע סיבה סבירה ומעניינת לשינוי שעשה המחבר במימרה זו: "אפשר להבין מהן הסיבות ההיסטוריות להפיכה זו של המימרה. בזמן שהנצרות וזרמים אחרים איימו על קיומו של העם היהודי, חכמי התלמוד היו מוכרחים להשען על נציגי החוק היהודי הרציונאלי כדי להדגיש את עליונותם על פני המטיפים והנביאים החדשים. עכשיו, כשהרציונאליזם האגנוסטי הוא שמהווה את הסכנה הרצינית לקיום העם, הלוי והרמב"ם העלו בכוח מחזק את העדות של ההתגלות והעריצו מעל לכול את דובריה של ההתגלות, את הנביא". עיין היסטוריה חברתית ודתית... , כרך ח, עמ' 132. והשווה לדבריו של שלום שפיגל, במאמרו "על השירה העברית בימי הביניים" (אנגלית), בקובץ המאמרים היהודים, כרך א, 1966, עמ' 854-856.
- 109 כוז' א, לח-לט.
- 110 שם, שם, מא.
- 111 בר' ד, 9.
- 112 כוז' א, מא.
- 113 שם, שם, לט. בניגוד לכך עיין דעת רבינו סעדיה גאון, ספר

- האמונות והדעות, מאמר ג, הוצ' ד. סלוצקי, עמ' 63: "אך השלוחים כשיהיו בני אדם כמונו... כי עזבם בכל עניניהם כשאר בני אדם... שלא יחשבו המון העם, שיש בהם טבע מיוחד".
- 114 כוז' א, קג.
- 115 בר' ג, 293. על ממשלת המלאכים עיין באותו שיר עמ' 289-290.
- 116 כוז' ד, טו.
- 117 כאשר ר' יהודה הלוי מרצה במפורט על תורת-הנפש, בעיקר לפי אבן-סינא, הוא מציין שבמקרים מסויימים "יצליח הכח הדברי בקצת האנשים מהתדבקו בשכל הכללי - במה שידוממהו מהשתמש בהקשה והעיון, ויסיר מעליו הסורח בלימוד ובנבואה, וחקרא סגולתו זאת קדושה, וחקרא רוח הקודש". עיין כוז' ה, יג. מדובר כאן, אמנם, בהארה עליונה, אבל היא באה רק לאחר התדבקות נפש האדם בשכל הפועל, שהיא תנאי ראשוני.
- 118 מו"נ, חלק ב, פרק לב. עיין גם שם, שם, תחילת פרק לו, ועיין אברהם ש. הלקין, במאמרו "הספרות היהודית-ערבית" (אנגלית), בקובץ היהודים, כרך ב, עמ' 1144.
- 119 מו"נ, חלק ב, פרק לב. אמנם יש לציין שהרמב"ם חרג מן ההשקפה האריסטוטלית בעניין זה בזה שהוא הוסיף לשלמות השכלית-עיונית של הנביא ולקשר שלו עם השכל הפועל, שהם יסוד ראשוני ומוקדם, גם את השלמות המוסרית שלו וגם את השפעתו של בוח הדמיון הנבואי. עיין שם, שם, פרק לו.
- 120 כוז' א, פז.
- 121 בר' ג, 123.
- 122 כוז' ד, ג.
- 123 בר' ג, 123.
- 124 כוז' ד, ג.
- 125 שם, שם, שם.

126 אמנם בשר ודם ולא בן-אלהים כבנצרות. והשווה אחד-העם, מאמר

"שינוי הערכין" הנ"ל, על פרשת דרכים, חלק ב (על "הצדיק" בספרותנו).

127 כוז' א, צה. השווה רמב"ם, מו"נ, חלק א, פרק יד, שבו הוא מחלק את בני האדם לשלשה חלקים: "הפחותים" - משוללי ההשגה השכלית; רוב בני האדם - בעלי השגה שכלית, והנבחרים - בעלי ההארה הנבואית, הדומים לאדם הראשון: "שתוף אדם הוא שם אדם הראשון כמו שבא בכתוב, שהוא נגזר מאדמה". ושם נזכר גם הביטוי "בני האלהים" המכוון לנביאים, כמו אצל ר' יהודה הלוי. ההנחה על שלמותו המוחלטת של אדם הראשון היתה מקובלת אצל כל עמי הקדם וביחוד אצל היהודים. על המקורות התלמודיים, מדרשיים ורבניים לכך עיין: ספר הכוזרי בהוצאתו של ד"ר דוד קאסל, מהדורה שניה, לייפציג, 1869, עמ' 62, הערה 3, וספר האגדה של ביאליק ורבניצקי, כרך א, ספר א, פרק ב, סעיף ח: אדם.

128 בר' ג, 274.

129 בפרק זה, סוף סעיף 5 ובסעיף 7.

130 כוז' א, צה.

131 בר' ג, 167.

132 כוז' ד, ג ועיין גם שם, ב, יד, ועיין להלן פרק ד, סעיף 9.

133 כוז' ב, יד. על ארץ-ישראל כאדמת הנבואה עיין להלן, פרק ד, סעיף 8.

134 כוז' ג, א.

135 שם, ב, מד.

136 פסחים כב, ע"ב.

137 כוז' ד, ג.

138 בר' ג, 123.

139 כוז' א, קג.

- 140 כוז' ד, ג.
- 141 בר' ג, 123. כדאי להביא כאן את השקפתו של ר' יוסף אלבו בעניין זה, שהיא מסכמת ומזדהה לגמרי עם דעתו של ר' יהודה הלוי והיא מובעת עוד ביתר בהירות והחלטיות. גם אלבו רואה הבדלים במידת השלמות בין כיתות שונות של בני אדם ושל יחידים בתוך הכיתות, אולם "אין האיש ההוא (השלם) בלבד תכלית המצא המין ההוא", כלומר, לא נברא מין האדם כדי לשמש את היחידים השלמים. להיפך: "הנה הוא מחויב שיושפע שפע אלהי על איזה איש ממין האדם היותר מוכן לזה כדי שיהיה כלי להגיע האנשים אל שלמות תכליתם". ספר העקרים, מאמר א, פרק ו.
- 142 כוז' ג, יט.
- 143 שם, ב, נו.
- 144 שמות רבה מב, ב. ועיין י. היינמאן, מושג האדם העליון בפילוסופיה היהודית הדתית (גרמנית), דר מורגן, ברלין, 1925, עמ' 16-17.
- 145 הקדמה לפירוש המשניות, סדר זרעים. ועיין על כך בהרחבה אצל אחד-העם במאמרו "שלטון השכל", על פרשת דרכים, חלק ד, וכן ב"שינוי הערכין" הנ"ל, שם, חלק ב.
- 146 כוז' א, א.
- 147 שם, שם, קב.
- 148 עיין למעלה פרק ב, סוף סעיף 9.
- 149 כדאי לתת כאן את ניסוחה של אותה שאלת-הסתירה בדבר הגודל והיעוד של עם ישראל, שנתנסחה בבהירות גמורה אצל חוזה יהודי, שקדם בהרבה לר' יהודה הלוי, והוא עזרא הרביעי: "ותחס על-עושי הרשעה ואת-עמך אבדת ואת אויביך שמרת: ולא הודעת לאיש דבר איך ישיגו אַרְחָך: האמנם היטיבה בבל (רומי)

לעשות מציון: הכי יָדַעך עס-אחר מבלעדי ישראל ואי-זה השבט,
 אשר היה נאמן בבריתך כיעקב: ... מדוע נתן ישראל לחרפת
 הגוים, עס-זו אהבת נתן בידי שבטים רעים" ולהלן: "כל-אלה
 דברתי לפניך, אדני, כי אמרת: למעננו בראת את-העולם הראשון:
 ושאר-האומות אשר מאדם יצאו גם-הן אמרת, כי הן אֵין וְכָרַךְ
 נחשבו וכמר מדלי דמית המונם: ועתה, אדני, הנה האומות ההן,
 אשר כֵּאֵין נחשבו, מושלות בנן ואוכלות אותנו: ואנחנו עמך,
 אשר בכור קראת-לו, יחיד, בחיר, ידיד, נַתַּנוּ בידיהם". עיין
הספרים החיצונים בהוצאת אברהם כהנא, כרך א, חזון עזרא,
 חזון ראשון א, כח-ל; ב, כג; חזון שלישי ד, נה-נח. על
 הדעה שהעולם נברא למען ישראל הוא חוזר גם ב:ה, יא ואף ר'
 יהודה הלוי היה סבור, כפי שראינו, שהעולם נברא בגלל ישראל.

150 בר' ג, 4.

151 שם, שם, 149.

152 כוז' ב, ל.

153 בר' ג, 21.

154 שם, ד, 68.

155 שם, ג, 50.

156 כוז' א, קטו.

157 בר' ג, 77.

158 שם, שם, 111.

159 שם, ד, 263. יש לתמוה על היסטוריון-חוקר בקי וקפדן כסאלו

בארון שמסיק על יסוד חרוזים בשיר זה ("לא אפרשה כפי פני

אל זר, כי לא בזולתך אני נעזר, אם נאבדתי על דתך, לא

עבדתי זולתך") וכיוצא בהם בשירתו, "שר' יהודה הלוי היה

נתון ללחץ של שמד, אלא שהוא התגבר עליו בהצלחה" (עיין

במאמרו האנגלי "יהודה הלוי: תשובה לאתגר היסטורי" באוסף

מאמריו: היסטוריה יהודית של הזמן העתיק ושל ימי-הביניים,

1972, עמ' 135 והערה 22 בעמ' 436). אין הבדל, לדעתנו, בין ציטטה זו לבין הציטטה שהבאנו זה עתה למעלה: "ועלי הכבדת עול ולא עזבתיך" (בר' ג, 21). חרוזים כאלה אנו מוצאים במספר רב אצל ר' יהודה הלוי וגם אצל משוררים עבריים אחרים לפניו ואחריו ואם המשורר נוקט בלשון יחיד ובגוף ראשון, אין משתמע מכאן שהוא אומנם מדבר על עצמו בלבד. הוא משמש כאן פה לציבור היהודי וסבלותיו ולשון היחיד היא רק הוכחה לזהות שבין האני הפרטי והאני הלאומי בשירתו, כפי שצויין כבר על ידינו למעלה, בפרק זה, בתחילת סעיף 1.

160 עיין י. בר, היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית (בחרגום אנגלי), כרך א, עמ' 37, 67-77.

4... et super hoc totum... dimissit illis omnia peccata, 161 que acciderunt de occisione Judeorum et de rebus illorum et de totis perquisitio nibus tam maioribus, quam minoribus (Fritz Baer, Die Juden in Christlichen Spanien, 2 Band, Berlin 1935, Ss9).

162 שם, שם, שם. ועיין גם י. בר, היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית (בחרגום אנגלי), כרך א, עמ' 51 וכן סאלו בארון במאמרו הנ"ל "יהודה הלוי: תשובה לאתגר היסטורי", עמ' 131-133.

163 פ. בר, היהודים בספרד הנוצרית (גרמנית), כרך א, עמ' 919 ובהיסטוריה של היהודים... (בחרגום אנגלי) שלו, כרך א, עמ' 52.

164 י. בר, היסטוריה של היהודים... כרך א, עמ' 59.

165 ואפשר שדברים אלה הם הד ליחס החדש הנ"ל בדבר קבלת משרות על ידי יהודים.

166 כוז' ד, כג.

- 167 בר' ד, 67.
- 168 שם, ב, 185.
- 169 שמות-תרגום רבים ושונים ניתנו לספר. השם שניתן לספר על ידי יהודה אבן שמואל בתרגומו החדש של ספר הכוזרי מערבית (לפי קטע מן הגניזה שבאוסף קמברידג' שפירסם נחמיה אלוני) הוא: "ספר תשובות לטענות נגד הדת המושפלת והבאת ראיות להגנה עליה", ת"א, הוצ' דביר, תשל"ג. עיין בהקדמה לתרגום, עמ' 48 ובהערות, הערה כללית לשם הספר, עמ' רמג. שם זה, כפי שמעיר אל נכון המתרגם שם, "מתאשר על ידי דברי המחבר בפתיחת ספרו: שאל שאלו אותי על מה שיש אחי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו".
- 170 אמנם היו גם גורמים מנוגדים לנ"ל בספרד ביחס ליהודים, גורמים משמרים. עיין על כל זה: יצחק בר, המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי, ציון א, תרצ"ו, עמ' 8.
- 171 בר' ד, 205.
- 172 שם, שם, 131.
- 173 יצחק בר, כנ"ל, ציון א, עמ' 6.
- 174 כביטוי המוצלח של י.נ. שמחוני. עיין מאמרו "רבי יהודה הלוי בתור משורר לאומי", ב"העברי החדש", ורשה, תרע"ב, עמ' 56-78.
- 175 בר' ד, 192.
- 176 שם, ג, 268.
- 177 שם, שם, 207-208.
- 178 שם, שם, 127.
- 179 שם, שם, 269.
- 180 שם, שם, 251. ועיין גם שם, ד, 112 ו-220.
- 181 כוז' ב, מד.
- 182 בר' ג, 156.

- 183 בר, ג, 22.
- 184 כוז' ד, כב. ורעיון זה הוא מדגיש גם במקום אחר, עיין:
- שם, א, קיג.
- 185 בר, ג, 154.
- 186 שם, ד, 222.
- 187 כוז' ד, כג.
- 188 בר, ד, 85.
- 189 כוז' ב, מד.
- 190 יבמות קכא ע"ב.
- 191 כוז' א, צג. ועיין על כך למעלה בפרק זה, סעיף 2.
- 192 כוז' ב, נח. ועיין בסימן זה גם דוגמאות נוספות של הקפדה
- חמורה וחריפה.
- 193 שם, שם, לב.
- 194 שם, שם, מד.
- 195 שם, שם, נח. החבר מתפאר ואומר: "העדה שצופה ועונשה לעתה
- בתוכה", כלומר: עדת ישראל שה' מצוי בתוכה, צופה מעשיה
- ומעניש אותה לרגעים.
- 196 שם, שם, לו.
- 197 שם, שם, מא.
- 198 שם, שם, מ-מא.
- 199 שם, שם, מד.
- 200 שם, א, צז.
- 201 שם, ב, מד. ועיין גם כן שם, שם, לח.
- 202 שם, שם, מד.
- 203 שם, א, קג.
- 204 שם, ב, מד.
- 205 שם, ד, כג ועיין גם שם, שם, כ-כב.

- 206 כוז' ג, יז.
- 207 שם, ד, כג.
- 208 בר' ג, 299.
- 209 שם, ב, 149.
- 210 שם, ג, 116.
- 211 שם, שם, 173. שמואל ב' כב, מב ובשינוי קל של נוסח: תהלים יח, מב.
- 212 בר' ד, 291.
- 213 שם, שם, 263.
- 214 שם, שם, 273.
- 215 שם, ב, 93. דברים אלה נאמרו בשיר קינה להירצתו של ר' שלמה בן פרוצאל, שהיה קרוב למלכות ו"רכב גאון יעקב", בשנת 1108. השווה: יצחק בר, המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי, ציון א, תרצ"ו, עמ' 8.
- 216 בר' ג, 149.
- 217 שם, ב, 98, בקינה הנ"ל על מותו של ר' שלמה בן פרוצאל.
- 218 שם, ג, 299.
- 219 ועיין בנאומו של א.א. הרכבי שנדפס ברבי יהודה הלוי. קובץ שיריו ומליצותיו, כרך א, ווארשא, תרנ"ג, עמ' 16: "ומי כהלוי מקונן על צרות בת עמו! מי כמוהו בורא ניב שפתים לענות העם הנודד בלי מנוח, השותה מכוס היגונים בלי הרף והנדף בלי הפוגות! בשיריו תשמע האנחה המרה והארוכה של כל האומה הישראלית".
- 220 בניגוד לדעת כמה חוקרים המשווים את ר' יהודה הלוי לנביא. עיין: י. ג'ייקובס, יהודה הלוי - משורר ועולה-רגל (אנגלית), ג'ואיש אידיאלס, עמ' 121: "וחשיבותו של יהודה בתולדות ישראל היא בעובדה, שהמשיך את עבודת הנביאים, כשם שרבנים

אחרים, כמו אלפסי והרמב"ם ויוסף קארו, המשיכו את עבודת החוק", ולהלן שם, עמ' 124-125. וכן במאמרים ליובל ה-800 לעלייתו, כגון: ד"ר יהודה ברגמן, יהודה הלוי על היהדות, "הארץ", גליון מיום 15.8.1941: "לא רק רוח השירה שרתה על יהודה הלוי, אלא נחה עליו גם מעט מרוח הנבואה".

221 בר' ב, 322.

222 שם, ג, 159.

223 מו"נ, חלק ג, פהק נא.

224 בר' ב, 122. ודבריו של המשורר והפילוסוף יוסף אבן צדיק לכבוד ר' יהודה הלוי (בשיר ידידות לרגל עברו את קורדובה), שהוא מזווג בשיריו קלות של צבי וגבורת אריה, נאמרו, כנראה, לתפארת המליצה ובהפרזה הנהוגה בשירי-ידידות; ואמנם המשורר יהודה אלחריזי, בעל הטעם הטוב, כשהוא מפרט את מעלות כל סוגי שיריו של ר' יהודה הלוי במלים נמלצות, עומד רק על מעלותיהם של שירי-תפילותיו, שירי-החשק שלו וקינותיו. עיין: ד"ר ס.י. קמפף, שירה לא אנדאלוסית של משורר אנדלוסי (גרמנית), כרך א, עמ' 273; שד"ל, בתולת בת יהודה, עמ' 58, ועיין גם שם, הערה ב:

הגור אַרְיָה? הַיְדָה, אוּ צָבִי? כִּי

חֲלוּשָׁה נִמְצָאָה בּוֹ עִם גְּבוּרָה

ועיין גם נאמו של א.א. הרכבי ברבי יהודה הלוי, קובץ שיריו ומליצותיו, כרך א, ווארשא, תרנ"ג, עמ' 18. דברי אלחריזי עיין: תחכמוני, הוצ' אחיאסף, ע"י ד"ר א. קמינקא, ווארשא, תרנ"ט, שער ג, עמ' 43: "כי במלאכת הפיוט, לשונו ברור ושחוט. ובשירי תפילותיו ימשוך כל לב ויכבשנו, ובשירי חשק ניבן כשכבת הטל וגחלים בערו ממנו, ובקינותיו יזיל ענן הבכי ויבקענו". ועיין שם, עמ' 39: כי אין "כשירי דבי יהודה מדבש מתוקים".

- 225 בר' ב, 80.
- 226 שם, שם, 157.
- 227 שם, א, 46.
- 228 שם, ב, 75.
- 229 כוז' ג, יז.
- 230 בר' ב, 187.
- 231 שם, שם, 69.
- 232 שם, שם, 4.
- 233 שם, שם, 69.
- 234 שם, שם, שם.
- 235 כוז' ג, יא.
- 236 שם, ה, תחילת כא.
- 237 שם, ג, יא.
- 238 שם, ה, כא. ורבינו סעדיה גאון אומר: "כי המבוקשים המוצאים במלאכת העיון לא ישלמו כי אם במדה מהזמן". ספר האמונות והדעות, הקדמה, עמ' 12 בהוצאת סלוצקי.
- 239 כוז' ה, כא.
- 240 ברכות ס ע"ב.
- 241 כוז' ג, יא.
- 242 ויפה אמר י.נ. שמחוני, כי הגאולה "נחוצה למשורר, לא רק בשביל האומה, כי אם בשביל האלהים". עיין: רבי יהודה הלוי בחר משורר לאומי, העברי החדש, תרע"ב, עמ' 62.

פרק ד: תפיסת הגאולה של ר' יהודה הלוי

ו על ייתור לארץ ישראל

1. תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי - חלק אורגאני בתורתו

החשוואה בין הרעיונות המובעים בשירתו של ר' יהודה הלוי על ארץ-ישראל ומהותה, על יחסו אליה ועל העלייה לציון, לבין אלה המובעים ב"הכוזרי", - השוואה כזו מן הדין וההגיון שתהיה נוחה וקלה, שהרי גם פרקי ההגות על ארץ-ישראל ב"הכוזרי" וגם "שירי ציון" שלו נכתבו בערך באותו פרק זמן של תקופת חייו האחרונה, ושני סוגי יצירתו אלה משמשים ביטוי להלך רוחו בסוף ימי-חייו. הסתירות המצויות בין הרעיונות של ר' יהודה הלוי בשירתו לבין אלה ב"הכוזרי", ניתנות להתפרש על פי רוב כתוצאה גיל שונה של המחבר, מה שאין כן כאן.

תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי אף משתלבת אורגאנית במסכת משנתו. היא כרוכה ודבוקה בה כשלהבת בפתילה ומהווה חלק בלתי נפרד ממנה. תפיסתו הארצישראלית של המחבר היא חלק אינטגרלי באידיאולוגיה הדתית-לאומית שלו. יותר מזה: היא מעין תמצית דיונו, פועל-יוצא של כל דבריו והמסקנה הסופית הטבעית של תורתו.

כשם שלא היה הוגה דעות יהודי אחר בימי הביניים שהדגיש במשנתו, כמו ר' יהודה הלוי, את היסוד של ההיסטוריה היהודית במקור האמונה וכהוכחה לאמיתותה ואת היסוד הלאומי של בחירת ישראל ועליונותו והעמידם במרכז שיטתו, כך לא היה אחר שהדגיש כמוהו את היסוד הארצישראלי¹ בכך - חשיבותו וערכו.

למרות מה שהדגשת היסוד הארצישראלי, הארצי-מולדתי, נראית כל כך טבעית ומשתלבת יפה בכל תורתו, מן הראוי שנבדוק באיזו מידה היא מהווה תשובה לבעיות הזמן שלו ותוצאה של הרהורים

ותגובות של המחבר על התרחשויות ואירועים פוליטיים בתקופתו.

ראוי שנבדוק מהם מניעיה וסיבותיה, מרכיביה ואופיה של תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי, כדי לעמוד על ייחודה ומהותה האמיתית וכדי שלא לייחס לה מה שאין בה ולמנוע על ידי כך הפרזות ואי-דיוקים בהשקפה הארצישראלית שלו.

2. המרכיב הדתי בתפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי

נבדוק קודם את המרכיב הדתי שבתפיסתו הארצישראלית של ר' יהודה הלוי, ונראה אם מרכיב זה הופך את תפיסת-הגאולה שלו לדתית גמורה ואת עלייתו לארץ-ישראל כעלייה לשם מילוי מצוות דתיות בלבד.²

יש, אמנם, ביצירותיו של ר' יהודה הלוי חומר רב לצורך הטיעון שתורת ארץ-ישראל שלו היא דתית טהורה. אפשר לנצל שפע של מובאות משירת ר' יהודה הלוי ומספרו "הכוזרי" כדי לחזק טענה כזו: ארץ-ישראל היא הארץ הקדושה והנבחרת, "שם השכינה שְׁכֵנָה"; היא הארץ שממנה מגעת התפילה בדרך הקרובה ביותר לה, כי שעריה נמצאים "לְמֹל שַׁעְרֵי שְׁחַק".³

ר' יהודה הלוי רואה בציון ארץ, שנתייחדה "כדבר מכל הארצות",⁴ בעלת סגולות מיוחדות. עם ישראל, עם-הסגולה, לא "יגיע אל העניין האלהי בבלעדי המקום הזה",⁵ בלא אמצעותה של ארץ-הסגולה, שהרי היא ה"מְדִינָה אֲשֶׁר לְשִׁכְנָה פְּתוּכָה תְּדָרִים";⁶ וכך הוא קובע גם ב"הכוזרי", ש"השכינה הנראית עין בעין" נגלית רק "לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד", ורק "במקום שיודעים בו, שהוא מיוחד לאלהים", לבו ונפשו של אדם "טהורים וזכים" הם.⁷

יתרונות דתיים הרבה יש לארץ-ישראל: "שַׁעְרֵי שְׁחַק פְּתוּחִים"⁸ מול

שערי-הארץ. ארץ-ישראל "נקראת הר קדשו (של ה') והדום דגליו
ושער השמים".⁹ ההנחה, שהיא "שער השמים", מקובלת לא רק אצל
בני-ישראל, "וכבר הסכימו כל האומות על זה"¹⁰ ועל כן אין להטיל
בכך שום ספק.

ועוד מעלות טובות לה, לארץ-ישראל:

וְשֵׁם תֹרָה וְשֵׁמָּה תִּגְדָּלָהּ,

מְקוֹם הַדִּין, מְקוֹם הַרְחָמִים שָׁם!¹¹

"הנפשות נקבצות אליה וממנה מעלין אותן אל השמים... ושהיא
מקום מעמד יום הדין".¹² ציון היא גם מקום "תְּחִיַּת הַפְּגָרִים"¹³ בעתיד,
"רְפָאִים שָׁם יִקְוּמוּ... שָׁם תִּעֲלֶזְנָה הַגִּיּוֹת וְתִשְׁכְּנָה נַפְשוֹת לַמְנוּחִים".¹⁴
כדאי לו, איפוא, ליהודי לעלות לארץ-ישראל ולהקבר בה כדי להיות
קרוב יותר למקום המעשה:

הָיֹוֹת מְשַׁבְּוֹתֵי

וְסוֹף מְשַׁבְּוֹתֵי

בְּקִבְרוֹת אֲבוֹתֵי.¹⁵

נוסף לכך: האפשרות לקיים את מצוות ה' בדרך המעולה ביותר ניתנת
רק בארץ-ישראל, "והמעשים לא ישלמו כי אם בה". אולם ר' יהודה
הלוי אינו חש רק לאיכותה של עשיית מצווה, אלא גם למספר המצוות.
יש "הרבה ממצוות ישראל", שהן "בטלות ממי שאינו דר בארץ-ישראל".¹⁶
יש מצוות התלויות בארץ ויש מצוות, ששעתן תבוא רק עם הקמת "בית
התפלה", בית-המקדש. למתן אפשרות למלא מצוות אלו מבקש ר' יהודה
הלוי את קונו:

אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֵיתִינוּ

שׁוּבָה אֶת רַבְּבֵיתִינוּ

נִדְרֵינוּ וְנִדְבֵיתִינוּ,

וְשָׁם נַעֲלֶה עֲלוֹתֵינוּ,

אֶת-קִרְבָּנוֹת חוֹבוֹתֵינוּ.¹⁷

וְשָׁם נַעֲשֶׂה לַפְּנִיךָ

מידגם הקטעים שהבאנו כאן יש בו, לכאורה, כדי להצביע על
בלבדיות חשיבותה ויתרונותיה הדתיים של ארץ-ישראל. ואף על פי

כן עלינו להזהר מלהסיק מזה מסקנה, שתפיסת ארץ-ישראל של ר' יהודה הלוי ויחסו לציון הם דתיים בלבד, ושעלייתו לארץ-ישראל נושאת אופי דתי טהור בלבד.

3. המרכיב "הציוני" בתפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי

נבדוק עכשיו, מצד שני, אם יש לתפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי אופי לאומי-ציבורי צרוף, אופי "ציוני".¹⁸ האם חרג ר' יהודה הלוי ממסגרת השיגרה של תפיסת השאלה בדבר גלות וגאולה בזמנו ויצר לו קונספציה של גאולה ריאלית וממשית יותר? גם כאן, לצורך טיעון כזה, מספיק לנו ר' יהודה הלוי, לכאורה, חומר מסייע רב בשירתו ובספרו "הכוזרי":

ר' יהודה הלוי נלחם בהשלמה עם הגלות. הוא אינו גורס תפילות: "השתחו' להר קדשו והשתחו' להדום רגליו והמחזיר שכינתו לציון וזולת זה", שבאות אך ורק כדי לצאת ידי חובה, שאינן "אלא כצפצוף הזרזיר והדומה לו, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו".¹⁹ ר' יהודה הלוי מצליף ללא רחם על פני אלה שלבם ופיהם אינם שווים, שתפילתם לגאולה היא בבחינת "מצוות אנשים מלומדה" ושוויתרו למעשה על שיבת-ציון והשלימו עם מצבם בגולה: "אני רואה, שהשתחַייתך וכריעתך נגדה חונף, או מנהג מבלתי כוונה".²⁰ בפיו של הכוזרי שם ר' יהודה הלוי מלים קשות נגד אי-העקיבות של הודאה במעלותיה הטובות של ארץ-ישראל ושל אי-עלייה אליה: "אם כן אתה מקצר בחובת תורתך, שאין אתה משים המקום הזה מגמתך ובית חייך ומותך, ואתה אומר: רחם על ציון, כי היא בית חיינו", ותאמין כי השכינה שבה אליו".²¹

ר' יהודה הלוי אינו נלאה מלחזור על הצביעות, החנופה והשקר, שיש בעמדה זו של בני ישראל, ומעמיד לעומתה את אהבתם העזה של

אבותינו הראשונים לארץ-ישראל, שלא היתה אהבה אפלאטונית, אלא חיבה שיש עמה מעשה: עלייה לארץ וישיבה בה. אבותינו היו "בוחרים לדור בה (בא"י) יותר מכל מקומות מולדתם". עתות צרה הן מבחן לאהבת-מולדת, ואבותינו עמדו במבחן זה, כי בשעה "שלא היתה בעת ההיא נראית השכינה בה (בא"י), אבל היתה מלאה זימה וע"ז, ועם כל זה לא היתה להם תאוה אלא לעמוד בה, ושלא לצאת ממנה בעתות הרעב אלא במצוות האלהים, והיו מבקשים לנשוא עצמותם אליה"²².

לשם השוואת רעיונותיו אלה של ר' יהודה הלוי, המופיעים בספר "הכוזרי", בעניין גלות וגאולה והעלייה לציון, עם מקבילות להם בשירתו, עלינו לעיין בראש ובראשונה בשירו-ויכוחו האידי-אולוגי "דבריך במור עובר"²³, שהוא שיר תשובה לאיש שהוכיחו על לכתו בארץ הקודש. בשיר זה מציע ומגיש ר' יהודה הלוי את נימוקיו העיקריים נגד השלמה עם הגולה ובעד גאולתו של העם בארצו - ציון. יסוד המלחמה בצביעות ובחנופה מופיע בעצם כבר בפתיחת השיר, כשר' יהודה הלוי משבח את אגרתו של האיש - פתיחת-שבח שהיתה מקובלת בשירי-ידידות ובשירי-אגרת בספרד - את דבריה הנאים ואת האיש עצמו ואת יחוס בית-אביו, אלא שמיד הוא מוסיף ואומר שבתוך הדברים הרקוחים במור עובר, הנאים והמתקנים, "אֹרְכִים נוֹשְׂאֵי שְׁלָחִים", ובתוך הדברים יש עקיצות דבורים ו"קוֹצִים פְּסוּחִים". כבר בפתיחה השירית שנועדה, לפי כללי שירי-הידידות, אך ורק לשבח ולפאר את הידיד, חורג, איפוא, ר' יהודה הלוי ממנהג מחייב זה של המשוררים. הוא אינו יכול להתאפק שלא לתקוף את המתווכח עמו. הוא מאשים בחטא של צביעות וחנופה את כל אלה שמשתחוים לעונמת ירושלים, "פּוֹרְעִים גְּגֵדָה וְשָׁחִים", ומעלה על נס את אבותינו בעבר ש"שְׁכָנוּהָ פְּגִרִים", כלומר: העדיפו לגור בה כגרים מאשר כאזרחים במקומות מולדתם,

שהשתוקקו אליה כש"הארץ (היתה) מלאה נאִלְחִים", כלומר עובדי
עבודה זרה, שהתהלכו בה לארכה ולרחבה²⁴ כאילו התהלכו "בַּפְּרָדִים
בֵּין צִמְחִים", למרות שהארץ היתה אז "כְּלָה נְחֻלַּת קוֹצִים וְחוֹתִים"²⁵
מִן הָרְאוּי לַקַּחַת דּוֹגְמָא מִמִּידַת הַשְׁתּוֹקְקוֹתָם לָאָרֶץ וּמִסִּירוֹת הַהִקְרָבָה
שִׁלָּהֶם לִגְבֵי הַיְשִׁיבָה בָּהּ.

עם ישראל כבר הפסיד פעם בשל העדפת אזרחות זרה בגולה. גאולתו
מגלות-בבל לא היתה שלמה "ובאו העניינים מקוצרים מפני קיצורם"
של רבים וגדולים מבני ישראל, ש"נשארו... בבבל רוצים בגלות
בעבודה, שלא יפרדו ממשכנותיהם וענייניהם"²⁶.

ר' יהודה הלוי נוהג כאבותיו הראשונים ומחליט לנטוש את ארץ
מגוריו, ספרד, ולעלות לארץ-ישראל. הוא בוחר את "הגרות בה",
בארץ-ישראל, יותר מן האזרחות במקומו.²⁷ הוא מרגיש את עצמו
בגולה כעבד נרצע, ככדור משחק בידי הגויים:

כְּצִפּוֹר מִקֶּשֶׁר בְּיַד הַצִּיּוֹרִים²⁸
ואינו יכול להבין את אחיו: "אֵיךְ אֲשְׁרֵיהִי... כְּעַבְדַּת פְּלִשְׁתִּים
וְהַגָּרִים וְחִתִּים?"²⁹ הוא רוצה לחדול מלהלך "עַל-פֶּה וְעַל-אֶף" -
נכנע ומושפל בגולה ולכן הוא נתן "בְּלֵב יָמִים אֲרֻחִיו", בדרך
לארץ-ישראל.³⁰

ר' יהודה הלוי מלא אהבה עזה לאדמת-מכורה והוא בעל רגש-מולדת
טבעי:

טוֹב-יּוֹם עַל-אַדְמַת אֵל מֵאֵלֶּף בְּאַדְמַת זָר.³¹
יש לו תחושה עמוקה של נחיתות-ערך של עבד בגולה ורצון-חופש
עז וכל תשוקתו היא "לְעוֹף אֶל תְּלוּ לְקֹרָא לוֹ דְּרוֹר"³² משבי האויב
ומשירות לאדונים זרים.

הרגשה זו הוא רוצה להקנות לאחיו, להכניס בהם אי-מנוחה קדושה

וכיסופים לגאולה. אולם לא כיסופים שמימיים, אלא רצון שיביא בסופו של דבר לידי מעשה. הגאולה תלויה בחפץ האומה: "ירושלים אמנם תיבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה"³³. זוהי תורת מעשה-הגאולה של ר' יהודה הלוי: עלייה לארץ-ישראל לשם בניינה.

למרות מידגם הסימוכים והמובאות שהבאנו לעיל עלינו גם כאן להזהר מלהסיק מסקנה חפוזה, שתקיסת ארץ-ישראל של ר' יהודה הלוי היא לאומית בלבד, יחסו לציון - ריאלי ואופי-עלייתו - מעשי וציבורי.

4. אמונתו של ר' יהודה הלוי במשיח גואל

אין להוציא את ר' יהודה הלוי מסביבתו הטבעית ולדון עליו לפי מושגי זמננו. יש לדון עליו על רקע תקופתו. יש להעמידו בזמנו ובמקומו ולפרש את דעותיו לפי התוכן הממשי הכלול בהן ולא לפי המלים, שבהן נאמרו ושכזמנו היתה להן - למלים - כוונה אחרת משיש להן בפינו היום. מושגי ה'דת', וה'לאומיות', למשל, מוגדרים בפי רבים היום בהפרדה, בעוד שבימי ר' יהודה הלוי עלו שניהם בקנה אחד. אנו נגלה העדר-הבנה במושגי-הזמן של ר' יהודה הלוי אם נפריד את שתי הרשויות הללו של, לאומיות ו'דת' ביחס לר' יהודה הלוי, שחי במאה השתיים-עשרה, ונקרא לו, לאומי בלבד או דתי בלבד.

אין לחלות את קיבת עלייתו של ר' יהודה הלוי אך ורק במסתורין דתיים שנשתלטו עליו.³⁴ אמנם, נראה קרוב לודאי הדבר, שר' יהודה הלוי היה מלא רעיונות מיסטיים בסוף ימיו; תקף אותו לעתים רצון של הקרבה עצמית והוא ראה את עצמו כ"איש קץ בְּתִיּוֹ וְכָל-מֵאֲנִיוֹ לְגַלֵּל לְתִיּוֹ בְּמִבְחָר עֲפָרִים"³⁵. ר' יהודה הלוי היה מוכן

להקריב את עצמו קרבן בארץ-ישראל:

וְאָגִיד שֵׁם וְאֶחָשֵׁב אֶת-לִבִּי

עָלַי מִזִּבְחָה עֹלָה עֲקִידָה,³⁶

כמו שהוא מוכן לשכוח את עצמו כליל, להתמזג באופן גמור עם

אלהיו ו"למסור נפשו להריגה על אהבתו".³⁷

ברם אין להעביר קו-גבול חד בין רצון זה להתעלות דתית פרטית של ר' יהודה הלוי בארץ-ישראל לבין רצון לגאולה שלמה, פרטית ולאומית גם יחד. נטעה, כאמור, טעות גסה אם נעביר את ההפרדה

הרווחת בימינו בין דת' ו, לאומיות' לשטח של חיי היהודים במאה השתים-עשרה. ה, דת' וה, לאומיות' היו מאוחדות וממוזגות אצל היהודים עד תקופת ההשכלה ואצל רבים הן כך עד עצם היום הזה. ואף אצל עמי אירופה מתחלת להסתמן ההפרדה בין המדינה והכנסיה רק בתקופת הריניסאנס ואילו ההפרדה הגמורה חלה רק במאה השמונה-עשרה;³⁸ ואולם אצל היהודים היה הקשר חזק הרבה יותר, שהרי דת ישראל מקובלת רק על עם אחד בעולם, ועל כן הפכה להיות דת לאומית. "ישראל ואורייתא - חד הוא". תפיסת-הגאולה בישראל לא נצטמצמה מעולם בגבול הדת והתשועה הנפשית, כאצל הנוצרים, אלא כללה גם את הגאולה הלאומית-מדינית.

ואמנם תפיסת-הגאולה בישראל בימי הביניים היה לה מעין צביון פסבדו-ריאלי: אמונה בקיבוץ-גלויות ומלכות-ישראל, אלא שהיתה זו בבחינת "הלכתא למשיחא", אמונה בגאולה ממשיית העתידה לבוא רק בימות-המשיח ושלא בדרך-הטבע.

כלום הביא ר' יהודה הלוי אתו תפיסה חדשה, מעשית וטבעית יותר של דרך-גאולה לישראל? כלום מותר לקרוא לר' יהודה הלוי, ציוני? איזו תכנית מעשית של תחייה לאומית תיכנן ר' יהודה הלוי?

לא מצאנו אצל ר' יהודה הלוי תפיסה חדשה לגבי הדרך של גאולת-
ישראל ואין לנו אסמכתאות שתאפשרנה לנו לייחס אופי ציבורי
לעלייתו. אֵל נחפש אצל ר' יהודה הלוי מה שאין בו. אֵל נחפש
אצלו חיזוק לציונות, כאילו בלא זה הציונות פסולה. תפיסה
ריאלית בלא תכנית ריאלית לא תיתכן ולר' יהודה הלוי לא היתה
כל תכנית מעשית.³⁹

להיפך, היתה לו, לר' יהודה הלוי, אמונה פאטאליסטית, פאסיווית,
בגאולה. וכך הוא אומר: "עניינם (של הגויים) משתנה כפי רובם
ומיעוטם וחזקתם וחולשתם ומחלקותם וחיבורם על דרך הטבע והמקרה.
ואנחנו כשימצא פגע את לבנו אשר הוא בית מקדשנו אבדנו, וכאשר
ירפא נרפא אנחנו, בין שנהיה רב או מעט ועל איזה עניין שיהיה,
מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו והמחזיק אותנו בעניין הזה, שאנחנו
בו מהפיזור והגלות, אֵל חי",⁴⁰ כלומר: אצבע אלהים היא. חיינו,
הן בזמן גלות והן בתקופת גאולה, ערוכים ומנוהלים לא על פי
סדר העולם הקבוע, שבו שולטים הטבע והמקרה, ושבּוּ ההצלחה
והכשלון מותנים עפ"י החוזק והחולשה, הריבוי והמיעוט, אלא
עפ"י חוק על-טבעי, נְסִי, אֱלֹהִי.

מה היה בכוונתו של ר' יהודה הלוי לעשות בארץ-ישראל לשם התחיה
לא ידוע לנו כלל. עלייה לארץ-ישראל - ומהו הצעד הבא? לא איש-
מעשה היה ר' יהודה הלוי, אלא איש-האגדה, הרגש, השירה (גם
בספרו הפילוסופי "הכוזרי"), ומה למשורר ולתכנית מדינית
ולפרוגרמה מעשית?

והרי הרמב"ם, שחי קרוב לזמנו של ר' יהודה הלוי ושהיתה לו
תפיסת-גאולה ריאלית ביותר והביע אותה במלים ברורות, שאינן
משתמעות לשתי פנים ובלא מליצות המאפילות על הכוונה, אומר:
"אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך, אלא

תפיסת-הגאולה שלו היא, איפוא, גם פאסיווית וגם אקטיווית:
פאסיווית מבחינת האקט הנסי השמימי ואקטיווית מבחינת ההכשרה,
הכוננות וההזדמנות הנפשית לקראת אקט זה, אם רשאים אנו
לכנות נכונות פנימית מידית לקראת הגאולה בשם, אקטיוויות.⁴³
את אמונתו בגאולה נסית מביע ר' יהודה הלוי במלים מפורשות:
"אנחנו (בני-ישראל בגלות) במעלת החולה הנשחף, שנתיאשו
מרפואתו כל הרופאים והוא מקווה רפואה מצד המופת ושינוי
המנהג"⁴³ ואת אפשרותה של גאולה כזו הוא מסיק מגאולת בני ישראל
מידי פרעה: "ושלח (ה' את) משה ואהרן עם חולשתם ועמדו כנגד
פרעה עם חזקתו באותות ובמופתים ובשינוי המנהגים". ולא עוד
אלא שגם כיבוש כנען, שנעשה בחרב, אף הוא נעשה בדרך נס, שהרי
"ארץ כנען היתה בעת ההיא בידי שבע אומות בתכלית ההצלחה
והחזקה, ובני ישראל בתכלית הדלות והעינוי ביד פרעה הורג את
בניהם שלא ירבו".⁴⁴

אין לייחס דרך-גאולה חדשה לאדם האומר: כ"שיעבירו בלבולי
המחשב על לבי אורך הגלות ופיזור האומה ומה שהגיע אליה
מהדלות והמיעוט, יתנחם תחילה בצידוק הדין ואחר כך בניכוי
עוונותיו ובשכר הצפון לעולם הבא, ובהדבק בעניין האלהי בעולם
הזה, ואם יִיאָשְׁנוּ שְׁטָנוּ מזה באמרו: התחיינה העצמות האלה'
(יחזקאל לז, ג) לגודל מה שנכחדנו מגוי ונשכח זכרנו, וכמו
שנאמר: יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו' (שם, שם,
יא), יחשוב באיכות יציאת מצרים ובכל מה שנאמר ב, כמה מעלות
טובות למקום עלינו' (בהגדה של פסח), ולא יהיה קשה בעיניו
איך נשוב לקדמותנו אפילו אם לא ישאר ממנו אלא אחד".⁴⁵ אלהים,
הוא ולא אחר, יעלה בשר על העצמות האלה ויפח בהן רוח חיים:

וְאַתָּן עֲצָמוֹת יִבְשׁוֹת בֵּין רֵחוֹת וּבְשָׂרִים.⁴⁶

ובכן - לא גאולה טבעית אלא גאולה בעזרת אותות ומופתים, ואפילו את המעשה הריאלי היחידי, שעשה ר' יהודה הלוי לקראת הגאולה, - עלייתו לארץ-ישראל - הוא משתדל להצדיק בכל מיני נימוקים, ובשירים: "דְּבָרֶיךָ בְּמִזְרַח עֵבֶר רְקִיחִים"⁴⁷ ו"לְמַצְרִים עָלִי כָל-עִיר תְּהִלָּה"⁴⁸ הוא מונה את כל מעלותיה של ארץ-ישראל, שמצדיקות עלייה אליה. ולא עוד אלא שלשם הצדקת מעשה עלייתו והכנסו "בסכנות המדברות והימים והאומות המתחלפות"⁴⁹ בדרך אליה, הוא מגיע לידי הכנסת מושגים זרים לגמרי ליהדות ורואה את העלייה לארץ כ"גלות למקום רצוי", וכבר אמרו רבותינו ש"גלות מכפרת עוון"⁵⁰. ר' יהודה הלוי הגיע לידי מסקנה, שתפילת-סליחה, וידוי על עוונותיו לפני ה', אינם מספיקים כדי לכפר על חטאיו, וביחוד בזמן הזה כש-

אֵין אֶהְרֹץ וְאֵין אֶרֶץ לְכַפֵּר עַל-זִדְנוֹתָיו
וּבִמָּה יִשְׁיב תְּרוֹן וְיִכְצֹו מִן-בְּנוֹתָיו?⁵¹
הוא רואה, איפוא, את עלייתו בין השאר גם כמכפרת עוון.

ר' יהודה הלוי הוא בעל אהבה עמוקה והשתוקקות נפשית אינטנסיביות ביותר אל ארץ-ישראל, אבל עמדתו לגבי שאלת-הגאולה לא היתה עמדה דתית טהורה או, ציונית⁵² טהורה - עמדה יהודית מקובלת היתה.

5. אי-ייחוס אופי משיחי וציבורי לעלייתו של ר' יהודה הלוי

אין לייחס, איפוא, לר' יהודה הלוי כל כוונות משיחיות או קביעת דרך-גאולה חדשה.⁵² אין כל הוכחה היסטורית לכך ואין גם במה להיאחז בדברי ר' יהודה הלוי עצמו לתכלית זו.

תקופתו של ר' יהודה הלוי היתה, אמנם, תקופה של תסיסה משיחית. מלחמות הנצרות באיסלאם, מסעי-הצלב, הפרעות ביהודים בדרכי-

המסע, הטפותיו של מוחמד אבן תומרת במארוקו וכיבושי האלמונוחדים באפריקה ובספרד היו קרקע נוחה להישוּבִי-קָץ והנועות משיחיות ועוררו תקוות נרדמות אצל היהודים.⁵³

לדוגמא: בתחילת המאה השתים-עשרה קבעו מספר יהודים בקורדובה, על יסוד חישובים אסטרונומיים, את מועד בואו של המשיח והסכימו על איש חסיד בשם אבן אריה שהוא המשיח המצופה, אלא שמוסדות הקהילה היהודית שמו מהר קץ לחישובי-קץ אלה.⁵⁴

הרמב"ם מודיע לנו ב"אגרת תימן" שלו על אדם, "הנודע בשמו מר
משה דרעי" ממארוקו, שעורר תסיסה משיחית ו"העם נהר אחריו
והאמיץ לדבריו". הדבר קרה לפני "חמשים שנה בערך". אגרת-תימן
נכתבה, כמקובל, בשנת 1172. המעשה קרה, איפוא, בשנת 1122 או
כמה שנים אחר זה. משה דרעי נדד ממארוקו ללונדון, מקום בית-
המדרש המפורסם של יוסף אבן מיגאש, והודיע בכל אנדלוסיה
שהמשיח כבר הופיע והוא יגיע בלילה הראשון של פסח ויעץ ליהודים
להתכונן לנסיעה לארץ הקודש ע"י מכירת רכושם ולקחת הלוואות
מהמוסלמים, כדי לקיים את הפסוק "וינצלו את מצרים" (שמות יב,
לו)⁵⁵. מחוץ לזה אין לנו ידיעה על תנועה זו ואיך לנו שום אפשרות
לקבוע את יחסו של ר' יהודה אליה, בפרט לאחר שביצירותיו אין
כל רמז לכך.

פירסומים מה, גניזה' גילו לנו תעודות חשובות על ההתרגשות המרובה ששלטה בין היהודים בתקופה זו. אולט החוקר ד"ר יעקב מאן, שחקר בשאלה זו,⁵⁶ וקבע, ש"לא פחות משמונה תנועות משיחיות היו בארצות שונות של תפוצות הגולה משך מאת-שנים זו של שלשת מסעי-הצלב הראשונים,⁵⁷ לא מצא בכל זאת כל ידיעה על יחסו של ד' יהודה הלוי לתסיסה המשיחית בדורו.⁵⁸

בזמנו של ר' יהודה הלוי גברה, כאמור, האמונה בביאת הגואל ובקץ הקרוב של ממשלת האיסלאם. בין השנים 1126 ו-1151 פירסם יוחנן אבן דאוד אפוקליפסה עתיקה על המאבק הסופי שיתקיים בשנים 1179 - 1186⁵⁹, ור' אברהם בר חייא, שראה בהתקפות האמיר זנגי על אדמות שנכבשו ע"י נוסעי הצלב את סימני הגאולה, פירסם קרוב לשנת 1129 את "מגילת המגלה" שלו וקובע בה את זמן הקץ הקרוב ביותר לשנת ד' אלפים תתצ"ו (1136), אם כי, לדעתו, שנות הקץ המאוחרות יותר, שהוא מוצא, יש לסמוך עליהן יותר.⁶⁰

אף ר' יהודה הלוי, כיהודים אחרים בזמנו, ראה במלחמות שבין הנוצרים והמוסלמים וביסורים שהן הביאו בעקבותיהן סימני גאולה וחבלי משיח. אף הוא נתפס לחישובי-קץ וקבע "לִבְּן הָגֵר", שב"שִׁנַּת תַּת"ץ (1130) תַּתְּץ לָהּ כָּל-גִּאּוּנָה". שיר זה נכתב לאחר שאלפונסו השביעי הכתיר את עצמו כ"קיסר של כל ספרד", דבר שעורר התלהבות גדולה אצל הנוצרים ואף הגביר את התקוות המשיחיות אצל היהודים בכל ספרד.⁶¹

ר' יהודה הלוי סבור היה, כנראה, שהגאולה צריכה הייתה לבוא, כאשר חשבו, עם סיום אלף שנה לחורבן-הבית

וַתִּחְשׁוּב אֵלַי לִקְצֵ מוֹעֲדָה

אֶה חֲפָזָה מִכָּל אֲשֶׁר שְׁעָרָה.⁶²

לאחר שעבר מועד מאכזב זה קבע ר' יהודה הלוי את הקץ הקרוב הנ"ל.⁶³ אם כן - חישובי-קץ בדרך הרגילה אצל היהודים וביחוד בזמן תסיסה.

כשרואה ר' יהודה הלוי, שכל החישובים והמועדים המשוערים מכזיבים, - האומה "קֵץ אַחֲרֵי-קֵץ חֲשֵׁבָה"⁶⁴ והקצים מתעים, - גוברת בו ההכרה, שעינו של האדם אינה יכולה לחדור דרך ערפלי-הזמן

כדי לחזות את קץ הפלאות:

וְאֵין-מוֹפֵת וְאֵין-אוֹת, וְאֵין-חֲזוֹן וּמִרְאוֹת,

וְאֵם-אֶשְׁאֵל לְרֹאוֹת מִתִּי קֶץ הַפְּלָאוֹת,

יַעֲנֵנִי נְבוּאוֹת: הַקְּשִׁית לְשִׁאוֹל.⁶⁵

יש לנו לקבוע יחד עם פרופ' י. בר, ש"בלתי נכונה היא הדעה, שבסיבת מסעי הצלב התחילה תקופה חדשה של התעוררות לשיבת ציון אצל היהודים... המאורעות הפוליטיים מן החוץ לא עוררו רעיונות פוליטיים במחנה ישראל. היהודים התחזקו רק בחזיונות על הקץ... אצל היהודים עיכבה האסכטולוגיה כל פעולה מעשית".⁶⁶

אין לייחס, איפוא, לעלייתו של ר' יהודה הלוי אופי ציבורי. ר' יהודה הלוי לא עורר תנועת עלייה לארץ-ישראל, לא הצליח למשוך אחריו עולים, ואפשר גם לא התכוון לכך. קשה היה גם לצפות לתנועת עלייה לארץ-ישראל בזמנו של ר' יהודה הלוי, במצב של חוסר בטחון ששרר אז בארץ לאחר שמסע הצלב של 1099 החריב כמעט כליל את הישוב היהודי בה. עלייתו היא עליית-יחיד ויש להעריכה, לכבדה ולהעריצה בתור כזו, ובעקיפין ודאי השפיעה גם על חיזוק רעיון ארץ-ישראל בתודעתו של עם ישראל. העלייה הקיבוצית הראשונה הייתה רק בשנת 1211, שבעים שנה לאחר זה, היא עליית שלש מאות תלמידי חכמים מצרפת ואנגליה עם ר' יונתן מלונגיל בראשם.

6. שלשה עיקרים מנחים בבדיקת החומר על נושא זה

בבדיקת החומר בכתביו של ר' יהודה הלוי לצורך נושא זה, או כל נושא אחר, צריכים להנחות אותנו, לדעתנו, שלשה עיקרים, שעליהם עלינו להקפיד, כדי להמנע מאי-דיוקים:

א. אין להביא מובאות מקוטעות יתר על המידה. ע"י הוצאת אברי-קטעים מתוך גוף-המאמר אפשר לעתים לשנות את תכנם לגמרי. הרי,

למשל, הקטע הבא ב"הכוזרי": "והעוון הזה הוא אשר מנענו מהשלמת מה שיעדנו בו האלהים בבית שני... כי כבר היה העניין האלהי מזומן לחול כאשר בתחילה אילו היו מסכימים כלם לשוב בנפש חפצה, אבל שבו מקצתם (מגלות בבל) ונשארו רובם וגדוליהם בבבל, דוצים בגלות בעבודה, שלא יפרדו ממשכנותיהם וענייניהם... ובאו העניינים מקוצרים מפני קיצורם, כי העניין האלהי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה".⁶⁷ את החלק האמצעי של הקטע אפשר לנצל כדי לייחס רעיון של שיבת-ציון גמורה לר' יהודה הלוי וכדי לראות בו גינוי חריף כלפי המשלימים עם הגלות, אולם ראשיתו ואחריתו של הקטע מורות על התכלית - תכלית דתית: הזדמנותו של אדם מישראל לקראת העניין האלהי.

ב. יש לבדוק אם אין קטעים מסויימים מדברי ר' יהודה הלוי משתמעים לשתי פנים. במקרה כזה יש להשתדל לפרש אותם כפשוטם ולא להכניס בהם כוונות נסתרות.⁶⁸

הנה, לדוגמא, השיר הבא של ר' יהודה הלוי:

אָמץ לְבָבָה וּמִוְעָדָה נְתָלִי:
 מֶה תַּחֲשָׁבִי מִי שָׁבִי וְתַחֲבַהֲלִי?
 הַתַּחֲבָרִי, וְדַבְרִי וְשִׁיר חֲבָרִי,
 כִּי אֶתְּלִיבָה שְׁמֶךָ וּבָה אֶהְלִי
 וּבְזִי דְבַר לִוְעָגִים, וְאִם שׁוֹאֲגִים,
 עֲדָרָה לֹאֵט נְתָלִי וְהַתְּנַהֲלִי,
 הִוְדֶנָּה יַעֲגָה וְהוּא אֲשֶׁר יַעֲגָה.⁶⁹

אין לראות בו "קריאה לעלייה כדרך לגאולה" והוכחה ש"אין הגאולה תלויה בדברים שמחוצה לישראל, אלא רק בו, ברצונו להגאל, ברצונו הממשי, בעלייתו לארץ, שהיא היא תביא לחידוש הנבואה ולגאולה", כפי שמפרשו ב.צ. דינור.⁷⁰ שד"ל מפרש שיר זה כפנייה לישראל:

"סבלי גלותך בנחת, עד כי לבטוף יעלו מושיעים בהר ציון"⁷¹

ופירושו של שד"ל מתקבל מאוד על הדעת כפשוטם של דברים. ר' יהודה הלוי מדגיש כאן דוקא את האיטיות שבגאולה - "עדרך לאט נהלי" - ובשתי השורות הבאות, בשיר זה, הוא חוזר על זה:

הִיטְבַּת חֲסִדָּה בְּיַחְלָה גּוֹאֲלָהּ

אל-תחפזי, תחזי הדר פעלי⁷² (ההדגשה שלי - ה.ל.).

אם כן - חזון למועד, כנאמר ו"אף אם יתמהמה - בוא יבוא" או, כדבריו במקום אחר:

הִתְעַתְּדִי לַחֵץ וְאִם יוֹחֵר⁷³

וחוזר על זה:

דְּמִי עֲנִיָּה בְּגִלּוֹתָהּ וְאֵל תַּחֲפִּזִּי⁷⁴.

הגאולה תבוא בזמנה ואין לדחקה.

אין להתקצף על הגלות: "כמו זה (המצדיק את דין ה' - ה.ל.) יחיה בגלות חיים ערבים ויפרה פרי תורתו בעולם הזה ובעולם הבא, ומי שהוא סובל הגלות מתקצף, כמעט שהוא מפסיד עולמו ואחריתו"⁷⁵.

אגב, אף בשירים של ר' יהודה הלוי, שיש בהם משום עוז של תשוקה ממשית לגאולה, אין ר' יהודה הלוי חדשן גמור ומפלס נתיבים חדשים. מוצאים אנו רבים דוגמתם אצל משוררים לפניו ולאחריו.

רבים הם שירי הגלות והגאולה אצל ר' שלמה אבן גבירול, שמתארים בלשון ברורה את סבלותיה של כנסת-ישראל והם מלאים בקשות לה', שישלח את אליהו:

וְחִישׁ קָל מְהֵרָה וְיַבְשָׁרָה בְּאַלְגָּה⁷⁶;

וכן יש בשיריו קובלנות על ששנות עבדותו של ישראל "אין סוף ואין קצה" להן, למרות מה שנקבעו שש שנות עבדות לעבד;⁷⁷ קובלנות שמגיעות לעתים להתמרמרות על ה':

תִּאָרֶיךָ מֵאֵי?

עַד אָנָּה, ה'

יִשְׁמַע בְּאַרְצִי? ⁷⁸

מִתִּי קוֹל הַחֹר

ר' שלמה אבן גבירול מחזק את לב בני ישראל בגאולה הקרובה לבוא:

חֲזָקוּ, בְּנֵי נְדִיבִים, זָרַע אֲהוּבִים, וּבִטְחוּ בַּיּוֹשֵׁב פְּרוּבִים,

כִּי הֵשֵׁץ נִגְמַר וְצִדִּיק יִפְרַח פִּתְמוֹר מִהֶרָה, ⁷⁹...

והוא שם בפי ה' דברי עידוד:

כִּי עוֹד מַעֲט, פִּי

הוֹחִילִי, עֲנִיָּה,

לִפְנוֹת דְּרָפִי, ⁸⁰

אֲשַׁלַּח מִלְּאָה

ואת כנסת-ישראל קורא ר' שלמה אבן גבירול למצב-הכך, להתכווננות

תכופה:

שְׁכֹחֶלָה, בְּתוֹלָה, לְעִירָה שׁוֹבִי

לְאַרְץ קְרוּאָה נִחְלַת הָאָבִי; ⁸¹

עִם אֶהְיֶה כִּישׁוֹן,

שׁוֹכֵנָה בְּשָׂדֶה

וְצִפִּי לִגְד בְּשׁוֹן. ⁸²

עֲמִדִּי לְרֹאשׁ פְּרָמֶל

וכן אנו מוצאים אצל ר' שמואל הנגיד, שהוא מוכן, כשתבוא הגאולה,

לעזוב את כל עשרו וגדולתו המדוּנִית:

וְלֹא אֹמַר: אֲנִי אֲדִיר וְהַדִּיר, מְקוֹמִי בֵּין מְלָכִים וְהַדִּירִים,

וְיִצְרָל לֹא יִפְתְּנִי בְּאִמְרוֹ:

אֲלֵהִים אִם וְנִכְבַּד מִגְּבֻרִים,

וְיִמָּה תוֹסִיף בָּבוֹא יִשְׁעִי לִיּוֹסֶף, וְיִמָּה תִקְבֹּץ בְּהִשְׁבֹּץ פְּזוּרִים?

עֲמִידָה בְּעִזָּה טוֹב לְנַפְשִׁי

וְיִנְפָּה מִמְּלָה עַל כָּל יְצוּרִים,

וּמִשְׁתָּה מְשֻׁמְנִים בְּאִדְמָה

טִמְאָה - לִי כִּמוֹ מִשְׁתָּה ⁸³ שְׁמָרִים.

מאליה מתבקשת פה ההשוואה לדברי ר' יהודה הלוי:

זָמַל בְּעֵינַי עֵזֶב כָּל טוֹב סִפְרִד כִּמוֹ

זָמַר בְּעֵינַי רְאוּת עֲפֻרוֹת דְּבִיר נִחְרָב ⁸⁴

או:

בְּעִבְדָּת מְלָכִים? ⁸⁵

וְאֵיךְ אֲשֻׁרֶהוּ

ולהלן אומר הנגיד: "מה לי פְּחִיִּים וְאֵין אֶרֶץ וְכַפֻּרָּת",⁸⁶ ובמקומות אחרים הוא מבקש את בוא הגאולה הקרובה.

ר' יהודה אלחריזי, שבא אחריו, מונה באחד משיריו, כמו ר' יהודה הלוי, את מעלותיה של ארץ-ישראל ומתאר את שמחת נפשו כשהיא תזכה לראותה:

גִּיל הַקִּמָּתָה יוֹם רָאָתָה הָרֶאֱל, וְהוּא -

הַיּוֹם אֲשֶׁר מִיּוֹם הַיּוֹתָה אָנֹתָ,⁸⁷

וכן גם משוררים אחרים.

המוטיבים הללו של גאולה היו רווחים בכל שירת הזמן ההוא ואין ר' יהודה הלוי יוצרם או מחדשם. אמנם, כשרונו הגדול נותן להם ביטוי נאמן יותר. ואף תוספת הגון הריאלי והקשר החי עם המציאות, שיש למצוא בשירתו,⁸⁸ לא באו, באשמתו של המחבר, אלא באשמת הזמן הסוער שבו הוא חי, שחייב אותו להרגיש ביתר חריפות את סבל עמו.

ג. אין לקבוע הנחות, שאין להרהר אחריהן, בלא להביא הוכחות חותכות לאמיתותן. למשל, ההנחה, שעלייתו עוררה סערה גדולה בציבור,⁸⁹ יש בה שמץ של הפרזה. ר' יהודה הלוי היה מפורסם מאוד בספרד ובארצות אחרות, וברור, שעלייתו של גדול בישראל עוררה חשומת-לב ובדרך מסעו "קִדְמֵנוּ פָּנֵינוּ כָּל דָּוִד וְגִזְאֵל".⁹⁰

כבר צויין בהזדמנות קודמת בעבודת-מחקר זו, שיסוד האהבה, הרענת והידידות הוא יסוד מכריע באפיו ובשירתו ושרבע מכל שיריו הידועים לנו הם שירי שבח וידידות, שהוקדשו על-ידו לידידים ולאישים נכבדים.⁹¹ יש לקחת בחשבון, איפוא, שר' יהודה הלוי קנה לו במשך ימי-חיו חוג ידידים ומכרים רב ביותר.

זאת ועוד: לא רק שירתו רכשה לו מעריצים ולא רק עם משוררים הוא החליף מכתבים ושירי שבח וידידות. הוא התכתב גם עם צפון אפריקה,

מצרים ונרבונה שבדרום צרפת. בטולדו שבקאסטיליה הנוצרית היה מקורב לחצרנים היהודים. הוא עסק, כנראה, ברפואה בחצר המלך ועיסוקו ברפואה הרחיב ודאי את מספר האנשים עמם הוא בא במגע. ר' יהודה הלוי הרבה גם לעסוק במסחר וקשר קשרים מסחריים גם עם ארצות חוץ, כמו מצרים (עם חלפון הלוי, למשל). הוא גם עסק בצרכי ציבור ומתוך מכתבים שנתגלו ונתפרסמו ע"י ש.ד. גויטיין⁹² מתברר שר' יהודה הלוי עסק גם בענייני פדיון-שבויים יהודיים. אין פלא, איפוא, שעלייתו עוררה עניין. אין בזה כל דבר יוצר מגדר הרגיל.

אין גם להפריז ב"התנגדות המרובה ודברי התוכחה והמריבות", שנתעוררו נגד עלייתו.⁹³ אין כאן מחלוקת ציבורית ולא היתה זו התנגדות של ציבור, אלא של סביבתו הקרובה, של מכריו הדואגים לשלומם ושל "ידידיו היועצים לו מועצות שלום".⁹⁴

7. יחסו של ר' יהודה הלוי לגלות ולארץ-ישראל

כשם שאין לדאות בר' יהודה הלוי מחולל תנועה משיחית או מפלס דרך חדשה לגאולת ישראל בארץ-ישראל, כך אין לראות בו גם, מצד שני, אוהב גלות.⁹⁵

אצל ר' יהודה הלוי אפשר למצוא תכופות דבר והיפוכו בנושא אחד, ועל כן אסור להסתפק רק בפירוש המילולי של דבריו, אלא יש לצרפת למסכת הכללית של תורתו, כדי להבין את הכוונה הצפונה בהם. כך, למשל, נמצא אצלו קטעים שהם מדברים, לכאורה, בזכות הגלות, כגון: "הדלות והשפלות יותר ראוי בעניין האלהי מהגדולה",⁹⁶ או: "ואל יהי רחוק בעיניך שיאמר בכמות זה: אכן חליינו הוא נשא" (ישעיהו נג, ד), ואנחנו בצרה והעולם במנוחה",⁹⁷ וכדומה. אולם משפטים אלה ודומיהם אינם באים באמת כדי לטהר את השרץ ששמן גלות, אלא כדי להצדיק את סבל העם בגלות ולמצוא לו סיבה ופשר ואולי גם תכלית

במסגרת חזונו ויעודו לעתיד לבא, וכדי להצדיק את ה' ויחסו לישראל בגלות המרה, מאחר שר' יהודה הלוי אינו מסוגל לזעום עליו, להטיל בו דופי ולהאשימו, כמו שכבר הראינו על סמך דוגמאות הרבה בפרק הקודם.⁹⁸

בכלל, יש לומר שבעייה זו של הפער התהומי בין מעמדו הנשפל של עם ישראל בקרב הגויים לבין עליונותו ויעודו, בעיית הניגוד הגמור בין המציאות העלובה והחזון המזהיר, היא אולי הבעייה המרכזית בספר "הכוזרי".⁹⁹ בעייה זו מציקה, כנראה, מאוד למחבר, וראיה לכך: אם נסקור בקצרה את תכנם של כל חמשת חלקי הספר, ניווכח מיד שלא חשוב באיזו שאלה מטפל המחבר בהם, הוא חוזר אל הבעייה הזאת:

במאמר א הוא מסביר את בחירת ישראל ע"י ה' כעם סגולה, שהתורה ניתנה רק לו ושהוא מהווה מין מיוחד, שלב עליון, בבריאה, וכניגוד לעבר מפואר זה ולבחירה אלהית זו הוא מתאר בסוף המאמר¹⁰⁰ את המצב הנשפל של בני ישראל בהווה, בתוספת תירוץ שאין להתבייש בדלות ובמסכנות, אלא להיפך: יש להתפאר בהם, כשם שהנוצרים והמוסלמים מתפארים דוקא בקדושים הנרדפים שלהם ולא במלכיהם הגדולים.

במאמר ב מעלה החבר על נס את גדולת התורה, חוקיה והקרבנות, את סגולת הנבואה שתחולתה היא רק בעם ישראל ובארץ-ישראל, את מעלותיה של השפה העברית, וכניגוד לכל זה הוא מתאר את מצב העם בהווה כגוף ללא ראש וללא לב. יותר מזה: אפילו לא גוף אלא כאותן עצמות יבשות שראה יחזקאל, או כחולה נשחף, אלא שנשאר בעם זה עוד "טבע מטבעי החיים" ומצבו בכל זאת עדיף על "האומות המתות", כי ההשגחה האלהית היא שמנהיגה את העם הזה בגלות ולא המקרה או הטבע והיא שתגאלנו בבוא הזמן. כדי להסביר את סבל ישראל בגולה, במסגרת גורלו ויעודו, מביא החבר כאן את משל הלב.¹⁰¹

מאמר ג עוסק באורח חיו של היהודי החסיד האידיאלי, עובד ה', ואף כאן אין המחבר יכול להסיח את דעתו מן המחשבה על "אורך הגלות ופיזור האומה", על הצרות ועל מצבנו כמיעוט דל ונשפל, אלא שהוא ממליץ על דרכו של נחום איש גז, דרך של צידוק הדין. חסיד הנאמן לה צריך להבין שיש ודאי סיבות ותכליתות למצבנו ושטמונה בזה חכמה נסתרה הנשגבת מבינתו ואל יתקצף על כך, כי "מי שהוא סובל הגלות מתקצף, כמעט שהוא מפסיד עולמו ואחריתו". ואם, חלילה, תולעת הספק והיאוש, ביחס למצב ישראל ועתידו, תתחיל לכרסם בו, ראוי שייזכר בחזון העצמות היבשות של יחזקאל ובגאולת ישראל ממצרים ואז יאמין, שכמו שקרה לנו בעבר, כך גם בעתיד "נשוב לקדמותנו".¹⁰²

מאמר ד מתחיל בפירוש שמותיו של הקב"ה ועובר לדבר על עדיפותה של הראייה הנבואית בישראל על פני השגת הפילוסופים את ה' ועל ארץ-ישראל כאדמת הנבואה, ושוב מתעכב המחבר על ההווה העלוב לעומת העבר המפואר, על האור ששקע, כאילו, בהווה, לעומת האור שזרח בעבר, ואף כאן הוא חוזר על דבריו הנ"ל במאמר א,¹⁰³ שאין לנו להתבייש בשפלוננו ובדלותנו בקרב הגויים, אלא להיפך, עלינו להתפאר בהן; ולגבי העתיד והיעוד של ישראל הוא מנחם את עמו בהביאו את משל גרגיר הזרע, אשר למראית עין הוא נרקב ונעלם, אבל הוא הוא אשר משנה את סביבתו אל שבעו ודמותו, ובבוא הזמן יפארו ויוקירו כל הגויים את בני ישראל שהיו מבזים.¹⁰⁴

מאמר ה עוסק בסיקור שיטת הפילוסופים הדתיים הערביים בעניין החומר ההיולטי, היסודות, חומר וצורה, תורת הנפש ולעומתה - ביקרתו של המחבר והרצאת גישת היהדות בעניינים אלה, לפי השקפתו. הוא מדגיש כאן את עליונותו של המאמין התמים על הפילוסוף. לאחר מכן עוסק המחבר במיוחד בשאלת, הגזרה והבחירה. ובסוף המאמר

הזה, בחתימת הספר, נוגע המחבר שוב בשאלת גלות וארץ-ישראל. כשהחבר מודיע למלך על החלטתו ללכת לירושלים, מדבר המלך על לבו לבל ילך בגלל העדר השכינה בה ומחמת הסכנות הכרוכות בדבר, והחבר משיב לו שהוא מבקש את החירות ממצב של עבדות לאנשים בגולה ושהמעשים זקוקים לשלמות והם לא יגיעו לשלמות אלא בארץ-ישראל.¹⁰⁵

אנו רואים, איפוא, שבעיית גלות וגאולה איננה רק בעייה מרכזית וחשובה בספר "הכוזרי", אלא היא עוברת בו כחוט השני בכל המאמרים. ספר "הכוזרי" אינו מצטיין בשיטתיות יתירה ובסדר מושלם. גם צורת הספר, צורה של דו-שיח ושל ויכוח, שהיא עוזרת, אמנם, למחבר ללבן דברים מזויות-ראייה ואספקטים שונים ומכניסה גיוון ועניין לקורא, היא גם גורמת, מצד שני, לסטיות ודיגרסיות מרובות, כדרכה של סיחה קולחת, קופצת מעניין לעניין. והנה בעייה זו של הפער בין סבלות ישראל בהווה לעומת תפארתו בעבר וחזונו ויעודו לעתיד, שמטרידה, כנראה, כל הזמן את מנוחתו של המחבר, מקשרת במידת מה בין חלקי הספר הנפרדים והרופפים, ומכניסה בו סדר כלשהו.

ר' יהודה הלוי ממליץ שבני ישראל יקבלו סבלות-גולה אלה באהבה, אולם אין כוונתו לקבלת יסורים לשמם, מתוך אהבת-יסורים, אלא מפני שהסבל בגלות הוא חלק מתכנית-הגאולה האלהית, מפני שהוא בא לטהר ולזקק את עם ישראל כדי שיהיה ראוי לגאולת עצמו ולגאולת העולם כולו.¹⁰⁶ כשמלך כוזר מעיר לחבר שבני ישראל אינם מקבלים יסורי-גלות מרצון אלא מאונס, רואה, אמנם, בכך החבר נקודת-תורפה קשה והאשמה מוצדקת: "מצאת מקום חרפתי, מלך כוזר". אמנם, אילו היינו מקבלים יסורי-גלות באהבה - אומר החבר - כי אז לא היה מניח אותנו העניין האלהי לסבול גלות במשך זמן כל כך רב והוא מוסיף ואומר: אילו היינו סובלים את הגלות ואת מעמדנו הנשפל מתוך אהבת אלהים כראוי, כי אז היינו מקרבים את הגאולה שאנו

מייחלים לה ואת בואו של המשיח.¹⁰⁷ ובכן - לא קבלה-יסורים לשמם
אלא למען העתיד המיוחל ולא גלות לשמה אלא גלות לשם גאולה.
למרות הקבל בגולה - ואולי דוקא בגללו ובזכותו - אין להטיל ספק
בגאולה.

ר' יהודה הלוי הוא איש הפאראדוקסים¹⁰⁸ וזה בא לידי ביטוי בולט
בנושא זה של גלות וגאולה. קבלת יסורי גלות באהבה עולה אצלו
בקנה אחד עם שנאה לגלות, שהוא רואה בה עבודת-אלילים מממש:
אֲשֶׁר הִיא בְּעֵינָיו עֲבוֹדַת אֲשֵׁרִים¹⁰⁹

ואף ב"הכוזרי", בסימן המכיל כולו שבחים מרובים על ארץ-ישראל
בפי חז"ל הוא חוזר על רעיון זה, בצטטו את חז"ל, ש"כל הדר בחוצה
לארץ כאילו עובד אלהים אחרים" והוא "דומה למי שאין לו אלוה".¹¹⁰
עד כמה שזה ייראה פאראדוקסאלי באה אצל ר' יהודה הלוי השלמה עם
סבלות גולה (מפני שהם הוטלו, כאמור, על ישראל ע"י ה' מהוך מגמה
חיובית) בד בבד עם רגש של התפלצות מהגולה ועם "תכלית הכוסף"
והגעגועים לגאולה בארץ-ישראל. הגלות לא תוכל להבטל אם משלימים
ומתפשרים עמה אלא כשמואסים בה ומשתוקקים לארץ-ישראל ולגאולה.¹¹¹

אמונתו של ר' יהודה הלוי בגאולה ובתחית העם והארץ היא לא רק
אמונה רוחנית-שמימית אלא גם, גשמית. עלייתו אינה באה אך ורק
כדי לקיים מצוות דתיות: כדי "לְבַקֵּשׁ סְלִיחוֹת", כדי למות בארץ-
ישראל ולהקבר "בְּקִבְרוֹת אֲבוֹתָיו"¹¹² ולשם כפרת-עוון ומילוי-נדר.¹¹³
יש לו, לר' יהודה הלוי, תחושת-מולדת עמוקה, טבעית, לגבי ארץ-
ישראל:

וְלֵנוּ גַם לְבָנֵינוּ יְעֹדָה

וְאִם צָרִים שְׂכֵנֵיהָ וְאֻזְחִים.¹¹⁴

אין כל ספק בדבר, שגם הזמן הסוער, שבו חי ר' יהודה הלוי, מלחמת
הדתות וההלוחץ של היהודים הוסיפו הרבה ליחסו השלילי לגלות. תור

הזהב' בספרד היה, אמנם, ליהודים, תור זהב' תרבותי, אך לא מדיני. ביחוד תקופתו של ר' יהודה הלוי מצטיינת בתופעות קשות ליהודים ובסימנים מדאיגים לעתיד: מלחמות בין הנוצרים והישמעאלים בספרד והיהודים נלחצים ביניהם ע"י שני המחנות, פרעות ביהודים, שחיטות וכפית-שמד, שלטונם הרופף של המוראביטים שבאו מאפריקה וכבשו את ספרד המוסלמית בשנות השמונים של המאה האחת-עשרה, חוסר בטחון חיים ורכוש באנדלוסיה, התגברות הקנאות של שתי הדתות, לחץ ופולמוס דתי וכו'. על כל זה יש לנו ידיעות ממקורות לועזיים ועבריים וכל זה משתקף בבהירות בשירי ר' יהודה הלוי:

נִדְדָה (כנסת ישראל) מִפְּנֵי חֲרָבוֹת וּמִפְּנֵי קֶשֶׁת לְטוֹשָׁה - - -
בְּמִטּוֹת מִסַּע וְעַל חֲמָס בְּיַדִּי אֲמָתָה כְּבוֹשָׁה.¹¹⁵

גם השתתפותם הערה של היהודים בחיים הכלכליים והמדיניים בספרד הוסיפה צביון ריאלי יותר ליחסו של ר' יהודה הלוי ושל משוררים עבריים אחרים בספרד לארץ-ישראל ולגאולה.

ר' יהודה הלוי היה ער לבעיות זמנו ונטל חלק פעיל בחיים הרוחניים והציבוריים של אחיו היהודים בספרד ואף עמד, כאמור, בקשרים עם מנהיגים יהודים מחוץ לארצו.¹¹⁶ בתקופת חייו הראשונה, בימי נעוריו, לימודיו ונדודיו וגם בתחילת ישיבתו בטולידו, היה קרוב בארחות התנהגותו וגם ברוחו ובהלך-מחשבותיו לחוגי המנהיגות הקהילתית היהודית. הוא הזדהה עם האריסטוקרטיה היהודית ועם חוגי החצרנים היהודים, ששלטו ביהדות ספרד, ושנקראו בפי העם ובפי המשוררים, נגידים', נשיאים' וכיוצא באלה תארי-כבוד ותהילה.

גם ספרד הנוצרית וגם ספרד המוסלמית היו מחולקות במאה האחת-עשרה לנסיכויות רבות והתהליך של איחוד נסיכויות, אצל המוסלמים - תחת יד הכובשים המוראביטים מאפריקה ואצל הנוצרים - תחת אלפונסו הששי והשביעי, רק החל בזמנו של ר' יהודה הלוי. הנסיכים נזדקקו

לעזרתם של חצרנים יהודיים בכל מיני משרות, בפרט שאלה האחרונים לא היו חשודים כבעלי-פניות פוליטיות ולכן סברו השליטים שאפשר לסמוך עליהם ועל נאמנותם יותר מאשר על אחרים. היו בין החצרנים היהודיים שהגיעו לעמדות רמות ביותר וזכו להשפעה פוליטית גדולה, וזה התבטא גם בהשפעה על ענייני היהודים בנסיכותם. מצב זה הביא להתגבשותה של מעין, אידיאולוגיה שתדלנית בקרב היהודים: השר היהודי נשלח כאילו ע"י ההשגחה העליונה כדי להבטיח את שלומם של אחיו היהודים.

אף ר' יהודה הלוי נתפס, כנראה, בתקופת חייו הראשונה, לאידיאולוגיה גיה זו, ושר, כמו משוררים עבריים אחרים, שירי תהילה ושבח לשרים היהודיים, בכל מקום שבו עשה, מתוך יחס של קירבה וכבוד אליהם ומתוך אמונה בהם.

בטולידו הקאשטיליאנית שבה שימש ר' יהודה הלוי כרופא, היה הוא, כאמור, מקורב לחצר השליט ולאנשי-החצר היהודיים והוא קיווה, כמו יהודים רבים אחרים, שהיהודים המקורבים למלכות בספרד יצליחו להבטיח קיום של בטחון ממשי ליהודים במקומות מושבותיהם. על השר היהודי החשוב ובעל ההשפעה הפוליטית המכרעת בטולידו, יוסף פרוצאל (סידלוס), רופאו של השליט אלפונסו הששי, העריף ר' יהודה הלוי שפע של תהילות: הוא מגדל עוז לאחיו, הוא זרח כשמש עלי אדמה, לקול שאגותיו רעדו נסיכים וכיו"ב.¹¹⁷ לאחר מכן, כשחזר השר שלמה פרוצאל, אחיינו של הנ"ל, משליחות דיפלומטית, כתב ר' יהודה הלוי לקראת קבלת פניו של פטרונו זה שיר מלא תהילות נפרזות בשם "בעלת כשפים",¹¹⁸ אלא שבמסע-חזרה זה, ב-1108, נרצח שלמה ע"י מתנגדיו והמשורר לא ידע את נפשו מרוב צער וכעס.

מכה קשה זו שהוכה ר' יהודה הלוי היתה אולי נקודת-המפנה והמשבר ביחסו של המשורר לבעיית קיום עם ישראל בגולה. זה הביא אולי

כיצד תודעתו הלאומית של ר' יהודה הלוי גברה והלכה וכיצד יחסו לגולה קיבל מפנה מכריע. אשליותיו ביחס לקיום בגולה הלכו ונעלמו, עד שבשירו-ויכוחו עם האיש שהוכיחו על לכתו לארץ הקודש, "דברין במור עובר", הוא שואל בפאתוס:

הֵיִש לָנוּ בְּמִזְרַח אוֹ בְּמַעְרָב

מָקוֹם תְּקִנָּה, נְהִי עָלֵינוּ בְּטוֹחִים?¹²²

קריאה המשמשת תשובה ניצחת למתבוללים, לפשרנים ולמשלימים עם ישיבה בגולה ומעין נבואת-אמת לעתיד. השקפתו הלאומית של ר' יהודה הלוי הגיעה למצב של בשלות. מאורעות זמנו הוסיפו, איפוא, נופך ריאלי-אקטואלי להתגבשות תורתו הלאומית ולתפיסת-הגאולה שלו, שבהן השתדל לעודד את עמו ושבהן נתן תשובה מקורית ישנה-חדשה לבעיות השעה של אחיו.¹²³

אפשר לשער, שגם היחס הקרוב והריאלי לארץ-ישראל, שהראה כל העולם בזמן מסעי-הצלב, והאהבה אליה, שאחזה בכל העמים והדתות - ששני אלה השפיעו אף הם על נפשו המתרשמת של ר' יהודה הלוי.

8. החוט המשולש: ארץ-ישראל, עם ישראל ותורת ישראל

אולם אין להבין את פרשת ארץ-ישראל בתורתו של ר' יהודה הלוי אלא בתוך המסכת הכללית של רעיונותיו. ציון, כשהיא לעצמה, אין לה ערך מחוץ לשילובה הגמור בגורמים האחרים, שרק מזיגתם המלאה מהווה את הגאולה השלמה. ארץ-ישראל, עם ישראל ו,העניין האלהי קשורים ואחוזים זה בזה.

ארץ-ישראל עולה על ארצות אחרות: "ואל יקשה בעיניך, שתתיחד ארץ בדבר מכל הארצות"¹²⁴ יש לארץ-ישראל יעוד: גם לאומי וגם אוניברסאלי. היא "היתה מועמדת להישייר כל העולם"¹²⁵ כי יש לה מעלות אקלימיות-רוחניות מיוחדות, וכשם שישראל הוא לב האומות

כך ארץ כנען, אדמת הנבואה היא אמצעיתם וחמדתם של האקלימים השווים.¹²⁶ "יש לה כוח מיוחד מאוירה וארצה, ושמייה עוזרים על זה".¹²⁷ ארץ-ישראל נבחרה מאת אלהים. היא "נקראת, נחלת ה'".¹²⁸

ארץ-ישראל מקבלת אצל ר' יהודה הלוי צביון דתי-רוחני-מיסטי לא רק בשירתו (ב"ציון הלא תשאלני" ובשירי-ציון אחרים), אלא גם בספרו ההגותי "הכוזרי". זו אינה ארץ רגילה של הרים ועמקים, סלעים ועפר ותו לא; זו אינה אדמה פשוטה ככל הארצות, אלא ארץ בעלת אקלים רוחני, בעלת סגולות דתיות ובעלת שאר רוח, כביכול. הארץ אפילו מחוייבת במצוות. הארץ נתחייבה, למשל, בשמירת שבתות: "הלא תראה איך קיבלה הארץ שבתות, כמו שאמר, שבת הארץ" (ויקרא כה, ו), "ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה, ב) "ולכן" לא נתן רשות למכרה לצמיתות... ודע, כי שבתות ה' ומועדי ה' אמנם הם תלויים בנחלת ה'".¹²⁹

ובשירו המפורסם "ציון הלא תשאלני", לא רק:

חַיִּי נִשְׁמֹת אֲוִיר אֶרֶץ וּמִמֶּנּוּ-קָדוֹר

אֶבְקַת עֲפָרָה וְנִפְתַּ צִּיף נְהָרָה

אלא הארץ היא גם מקום ש"השְׂכִינָה שְׁכָנָה לָהּ", ששעריה פתוחים מול שערי שמים, שכבוד ה' מאיר אותה ולא המאורות הרגילים והיא אדמת הנביאים "וְכָל פֶּגְעֵי טְהוֹרָתָהּ".¹³⁰

ארץ-ישראל היא, מיוחדת, כשם שהעם הוא, מיוחד, והעניין האלהי

אף הוא, מיוחד.¹³¹ שלשת הגורמים הללו הם, אם נעז לומר, מעין שילוש קדוש, חוט משולש בל יינתק. כל אחד מהם אחוז ודבוק בחברו, חוליה בחוליה: "ארץ כנען מיוחדת לאלהי ישראל",¹³² ואף "ישראל מצד שרשם ועצמם ידבק בהם העניין האלהי".¹³³ וכל הגורמים ביחד מהווים יחידה אחת, מזיגה גמורה: "התורה, שהיא גוף החכמה, ונושאה הם הצדיקים... והצדיקים באמת לא יהיו כי אם מהסגולה, והם בעלי דת

האמיתית (בני ישראל), ואין ראוי להם כי אם הסגולה מהמקומות, והיא ירושלים".¹³⁴ יש כאן מזיגה של שלש, סגולות: כי "ניצוץ אור אלהי" מועיל רק "אצל עמו ובארצו".¹³⁵

ר' יהודה הלוי אינו רואה שום זרות בדבר עליונותה של הארץ, ובדבר הקשר המיוחד של ארץ זו עם אומה מסויימת, וראיות לכך הוא מביא מתופעות הטבע: "ואתה רואה מקום שמצליח בו צמח מבלתי צמח, ומוצא (מחצב) מבלעדי מוצא, וחיה מבלעדי חיה;¹³⁶ וכך ייתכן, שעם מסויים יצליח דוקא בארץ מסויימת יותר מבארץ אחרת. ולתוספת הוכחה מביא ר' יהודה הלוי את המשל היפה על הכרם: "כֵּן הֵרֶכֶם זֶה, שאתם אומרים שמצליח בו הכרם, אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם לא היה עושה ענבים".¹³⁷ כשם שההר המתאים לכרם יפרח כשיטעו בו גפנים, כך ארץ-ישראל תפרח רק כשישבו בה בני ישראל. גורל הארץ וגורל העם קשורים קשר אמיץ.

כך מדבר ר' יהודה הלוי, במונחים ביולוגיים ממש, על פריחת העם היהודי בארץ-ישראל: עם ישראל כשהוא נטוע בארצו וזוכה להשראת השכינה, יצמח ויגדל כמו הגפנים הנטועות במקומן הנכון והראוי להן.

ארץ-ישראל היתה מיועדת מלכתחילה רק לישראל. היא היתה "מוכנת לשבטי בני ישראל מעת הפרד הלשונות, כמו שנאמר, בהנחל עליון גויים".¹³⁸ אף אברהם לא הזכר להדבק בעניין האלהי ולכריחת הברית, "אלא אחר שהיה בארץ הזאת במעמד בין הבתרים".¹³⁹

העניין האלהי אינו חל על היושבים בארץ-ישראל, אלא רק על בני ישראל כשהם יושבים בה. מצוי כאן שוב היסוד של, הזדמנות ומשיכה וציפייה הדדית. הארץ מקבלת אצל ר' יהודה הלוי צביון סובייקטיבי אישי:

צִיּוֹן, הֵלֵא תִשָּׂאֵלִי לְשָׁלוֹם אֲסִיךָהָ.

הארץ, מצד אחד, אינה מקבלת זרים, כביכול. גם כשזרים אלה יושבים בה הם רק עבדים היושבים "עלי כסאות גביריך". ומן הצד השני העם לא ישתקע לצמיתות בגלות. הגלות היא נכר בשבילו והוא מצפה לגאולה ונושא עיניו לציון "מִיָּם וּמִזֶּרֶחַ וּמִצָּפוֹן וְתִימָן",

מִבּוֹר שָׁבִי שׁוֹאֲפִים נִגְדָּה וּמִשְׁתַּחֲוִים

אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ אֵלֵי נִכַּח שְׁעָרֶיךָ.

העם העברי משול לעדר שגלה מהר לגבעה אבל לא שכח לעולם את גדרות-הצאן שלו, את ביתו בציון.¹⁴⁰ כשם שהעם אינו שוכח את ציון ושואף אליה, כך גם ציון אינה שוכחת את עמה ואינה מקבלת באופן רוחני את יושביה הזרים. היא כאילו מצפה לגאולה. יש כאן משיכה הדדית ומעין תלות-גורל הדדית. כשאין עם ישראל יושב בארצו נידונה הארץ לשממה¹⁴¹ וישראל - לירידה:

מִשָּׁלֵם וּבְנוֹתֶיהָ

הָיָה מִיּוֹם נִדְדָנוּ

וְנִדְמִי כָל-נְאוֹתֶיהָ

וּמַעַל צִיּוֹן נִפְרְדָנוּ

אֲנַחְנוּ פְּלָאִים יִרְדָנוּ.¹⁴²

וכשם שנטיעת הגפנים בלבד אינה מספקת; דרוש גם הטיפול הנאות; יש צורך גם בעיבודו של הכרם - כך יש למלא את "המעשים והתורות התלויות בה (בא"י), אשר הם כעבודה לכרם".¹⁴³ וקיום המצוות בארץ נחוץ לא רק לעם, אלא שהוא נחוץ גם לארץ. גורלה של ארץ-ישראל, לחיוב או לשלילה, לטובה או לרעה, מותנה לא רק בתנאים אקלימיים-פיזיים ובחסדי שמים, אלא גם בהתנהגותו של עם ישראל בה: "והיא אדמת הקודש, ויהיה שבעה ורעבונה וטובתה ורעתה - בעניין האלהי כפי מעשיכם".¹⁴⁴

ר' יהודה הלוי פוסק בקיצור: "לא יתכן לסגולה (לעם ישראל) להגיע אל העניין האלהי בבלעדי המקום הזה, כאשר לא יתכן שיצליח הכרם בבלעדי ההר הזה".¹⁴⁵

אפשר לומר שר' יהודה הלוי הולך כאן בעקבותיו של הפילוסוף, שאת דעותיו הוא מציג בפני מלך כוזר בתחילת הספר. כשם שהפילוסוף מדגיש שאפיו וגורלו של אדם נקבעים ע"י ארבעה גורמים: התורשה ("אביו ואמו וקרוביו"), הסביבה ("איכויות מן האוירים והארצות"), הטיפול ("מזונות ומימות"), וכחות עליונים ("כוחות הגלגלים והמזלות והחילים"),¹⁴⁶ כך מדגיש ר' יהודה הלוי את השפעתם של ארבעה גורמים דומים לגבי גורלו ויעודו של עם ישראל: תורשתו המשובחת של הגזע הישראלי (הגפן המשובחת), סביבתו - ארצו המשובחת (אדמת הכרם, אדמת ההר), הטיפול והחינוך המשובח - תורת ישראל וקיום מצוותיה (עיבוד הכרם), והשפעת ההשראה העליונה - העניין האלהי. שילובם המאכסימאלי של שלושת הגורמים הראשוניים מביא לתחולת הגורם הרביעי בישראל והוא האידיאל שאליו שואף ר' יהודה הלוי: עם ישראל, בעל המורשה הרוחנית העשירה, נטוע בארצו המשובחת ומקיים את מצוות תורתו המשובחת, יזכה לעניין האלהי.

כדאי לציין גם, שמלבד המקום, ארץ-ישראל, והעם, עם ישראל, יש להכניס גם את הלשון העברית כתנאי קודם מסייע להשגת העניין האלהי, להשגת הנבואה. הלשון העברית "היא מבלי ספק השלמה מכל הלשונות", לפי ר' יהודה הלוי, כי היא "הלשון האלהית הברואה, אשר לימדה האלהים לאדם ושמה על לשונו ובלקבו".¹⁴⁷ הלשון העברית היא "החשובה שבלשונות מקבלה וסברא", אלא ש"מצא אותה מה שמצא נושאה (מה שקרה לבני ישראל) נתדלדלה בדלותם וצרה במיעוטם".¹⁴⁸

כאמור, רק עם יצירת המזיגה הגמורה של שלשת היסודות הללו תבוא הגאולה השלמה, יבואו ימות המשיח. זוהי תמצית תפיסתו של ר' יהודה הלוי. אולם אין לנו ראייה לדבר, שר' יהודה הלוי מתכוון להחיש ימי משיח אלה ע"י פעולה ותכנית מסויימות.

9. מלחמתו של ר' יהודה הלוי במחזיבי הישיבה בגלות

אמנם, ר' יהודה הלוי נלחם נמרצות בהתפשרות עם הקיים, ברוח-גלות. הוא רואה את העלייה לארץ-ישראל כתיקון של חטא הגלות, חטא ההשלמה עמה, שכבר התחיל בגלות בבל, שבה "נשארו רובם וגדוליהם... רוצים בגלות".¹⁴⁹

ר' יהודה הלוי מוצא סתירה בנפשו בין הדגשתו שהדגיש את חשיבות ארץ-ישראל והישיבה בה לבין ישיבתו בספרד, בגולה, והוא מבטל, בהכרעה מודעת, סתירה זו ע"י עלייתו לארץ-ישראל.

מאחר שגמלה בלבו ההחלטה לעלות, שוב אין הוא מרשה לחולשה להשתלט עליו, ולידידיו, אנשי הגלות, לרפות את ידיו. באופן חריף הוא מתקיף את המתפשרים עם הגלות.

במה מתבטאת הפשרה עם הגלות? דרגות שונות לה; פתוח במחונה, השוללת, כביכול, את הגלות וסיים בקיצוניות, שיצרה לה, אידיאו-לוגיה שלמה כדי להצדיק את ישיבת בני ישראל בתפוצות.

המתונים מה הם אומרים? - הם תפסו לעצמם את העמדה הנוחה ביותר. הם מודים להלכה בגאולה ומתפללים: "השתחוּו להר קדשו והשתחוּו להדום רגליו והמחזיר שכינתו לציון וזולת זה", אבל אין זה "אלא כצפוף הזרזיר והדומה לו, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו".¹⁵⁰ התפילה היא תפילת שוא, כי אין בה כוונה. ר' יהודה הלוי רואה ביחס זה של בני ישראל, שלבם ופיהם אינם שווים, חטא כבד, כאמור: "רְאוּ חֵטֵא עָלַי כָּל-פְּעָעִים נִגְדָה וְשָׁחִים".¹⁵¹

עמדתם היא המתונה ביותר, אבל היא מסוכנת מאוד, שהרי היא מרדמת את העם ומפתת את נכונותו והתכשרותו לגאולה. אולם בעיקר-הדבר נלחם ר' יהודה הלוי ללא רחם בצביעות ובחנופה שביחס זה:

"השתחוּיְתָּהּ וּכְרִיעֲתָּהּ נִגְדָה (נגד א"י) חוֹנֵף אוּ מִנְהֵג מִבִּלְתִּי כוֹנֵה".¹⁵²

בצביעות זו יש סכנה מרובה, ויש להזהר ממנה, כמאמר התלמודי:
"אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין,
שדומין לפרושין".¹⁵³

לשיא הצביעות מגיעה עמדתו של הפשרן, שר' יהודה הלוי שם את
דבריו בפיו של הכוזרי, הפשרן האומר: "כאשר אחת מאמין בכל מה
שזכרת כבר ידע האל מצפונך ורחמנא לבא בעי, יודע המצפונים ומגלה
הנסתרות", כלומר: חשוב רק על יציאה לארץ-ישראל ואל תגשים זאת
ואלהים היודע מחשבת כל אדם יצרף את מחשבתך למעשה - ותצא ידי
חובתך. ר' יהודה הלוי, איש האמת ושונא השקר והחנופה, עונה על
כך, שרק "כאשר יהיה המעשה והכוונה שלמים כראוי יהיה עליהם
הגמול".¹⁵⁴ כוונה ללא מעשה - עקרה היא.

פשרני הגלות רואים גם בתנאים חיצוניים נימוק למנוע את ר' יהודה
הלוי מעלייתו: "ולמה תכנים עצמך בסכנות המדבריות והימים והאומות
המתחלפות"? אולם נימוק סכנות הדרכים אינו אלא נימוק תפל, שהרי
בני אדם רגילים להסתכן במלחמות "בעבור שייזכרו בגבורה, או
בעבור שיקחו שכר גדול" או בהעברת סחורות לשם רווח, והרי הסתכנות
לשם עלייה לארץ-ישראל, לשם הגשמת אידיאל גדול, כדאית, לכל
הדעות יותר מלשם תכליתות של חומר וכבוד.¹⁵⁵

נימוק אחר, בפי ידידים אחרים של ר' יהודה הלוי, הוא, שאי אפשר
לעזוב את קברות האבות הגלות. והמשורר משיב על כך בשאלה:

הַטּוֹב שֶׁיְהִיוּ מֵתִים זְכוּרִים
וְהָאָרוֹן וְהַגְּלוּת שְׂכוּתִים?¹⁵⁶

יש מהם, שאפילו חישובי-קץ משמשים בידיהם אמצעי לדחות את העלייה
לארץ ואת הגאולה. חישובי-קץ אלה מאפילים על הגאולה:

גָּשָׁב - נִחָשָׁב - פְּחוּשָׁב - וְחָשָׁב - קָצוּ - וְלֹא-שָׁב -
לְאָרְצוֹ - וְנִזְאָשׁ מִחֶפְצוֹ.¹⁵⁷

וכך אנו מגיעים לעמדתם של הקיצונים בידידי ר' יהודה הלוי,¹⁵⁸

שצדפו, אידיאולוגיה להשלמתם עם הגלות. וכך הם אומרים: "מה
תבקש היום בירושלים ובארץ כנען, והשכינה נעדרת מהם, והקורבה אל
האלהים מושגת בכל מקום".¹⁵⁹ ארץ-ישראל שוממה וחרבה, השכינה אינה
שוכנת בקרבה וקדושתה ניטלה ממנה מאחר שיושבים בה זרים:

וְאִם כִּי לֹא שְׁלוֹם שָׁלֵם בְּבִקְשׁ

בְּעוֹדָה מְלָאָה עוֹרִים וּפְסָחִים.¹⁶⁰

ר' יהודה הלוי עונה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. הוא מרבה
לדבר על מעלותיה וסגולותיה של ארץ-ישראל: "השכינה הנראית עין
בעין... איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד".¹⁶¹
אם כן: במקום המיוחד - בארץ-ישראל בלבד ולא במקום אחר.

קדושתה של הארץ היא נצחית, לדעתו, ואין קדושה זו ניטלת ממנה
בגלל שוממותה, ורָאִיָּה לַכֵּן: אבותינו בעבר שדבקו בה למרות שהיתה
שוממה:

הֲלֹא כֵן נִתְּנָה קֶדֶם לְאֲבוֹת

וְכָלָה נִחְלַת קוֹצִים וְחוֹתִים.¹⁶²

והיא מיועדת לעם ישראל בעתיד למרות חורבנה בהווה:

וְלֵנוּ גַם לְבָנֵינוּ יַעֲדָה,

וְאִם צִיִּים שְׁכֻנָּה וְאוֹתִים.¹⁶³

אולם בעיקר הוא נלחם בנימוק שנזכר למעלה בפי שוללי הגאולה בדבר
היחס של בני ישראל לארץ-ישראל כשיושבים בה זרים. לדעתו, קדושת
הארץ ורוחניותה המיוחדת, הן נצחיות, טבועות וחתומות בה, בלתי
מעוררות ובלתי נפגמות כהוא זה ע"י שינוי היושבים בה. אמנם,
רוחניותה תופיע ותתגלם בגילוייה המאכסימאליים ביותר רק עם שובם
של בני ישראל אליה, אבל קדושתה עומדת לעד, למרות חילופי תושביה.
הארץ קדושה גם אם בינתיים יושבים בה זרים:

אֶת בֵּית מְלוּכָה וְאֶת כֶּסֶּא אֲדָנָי, וְאִם (אם כי)

יָשְׁבוּ עֲבָדִים עָלַי כְּסֵאוֹת גְּבִירִי.¹⁶⁴

או:

לְמַעַן בֵּית אֱלֹהֵינוּ נִבְקֶשׁ

שְׁלוֹמָה, או פֶּעַד רַעִים וְאֲחִים,

גם אם כרגע יושבים בה זרים, "עוֹרִים וּפְסָחִים".¹⁶⁵

אמנם, ידידי ר' יהודה הלוי כיוונו לאמת כשתארו את חורבנה של

ארץ-ישראל והעדד ישוב יהודי ניכר בתוכה.¹⁶⁶ אולם אין דבר זה

מפחיד את ר' יהודה הלוי והוא עולה לארץ-ישראל למרות מצב קשה

זה. ולשם הדגשת הצורך ב"בקשת שלום ירושלים" וחשיבות הישיבה

בארץ-ישראל, למרות כל הקשיים וגם בשעה שגויים יושבים בתוכה,

נותן ר' יהודה הלוי, כאמור, דוגמא מאבותינו, אשר

- - - שְׁכָנוּהָ כְּגָרִים

וְקָנוּ שָׁם לְמַתִּיקָם צָרִיחִים

ואלה מהם שלא יכלו לגור בארץ-ישראל ביקשו להעלות את גופותיהם

לארץ-ישראל:

מַעֲשֵׂה אֲבוֹת חֲנָנִים

וּפְגַרֵּיהֶם אֲלֵי אֶרֶץ שְׁלֹחִים.

אבותינו "היו בעבורה נֶאֱנָחִים", משתוקקים אליה, וכל זה היה בשעה

ש"הָאָרֶץ מְלֵאָה נֶאֱלָחִים", כלומר: זרים ועובדי-אלילים.¹⁶⁷

אותה דוגמא, וכמעט באותן מלים, הוא נותן גם ב"הכוזרי": "וכבר

היו אבותיכם הראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם,

ובוחרים הגדרות בה יותר משהיו אזרחים במקומותם, כל זה עם שלא

היתה בעת ההיא נראית השכינה בה, אבל היתה מלאה זימה וע"ז, ועם

כל זה לא היתה להם תאוה אלא לעמוד בה, ושלא לצאת ממנה בעתות

הרעב אלא במצוות האלהים, והיו מבקשים לנשוא עצמותם אליה".¹⁶⁸

ומצד שני נותן ר' יהודה הלוי את הדוגמא השלילית, שכבר הוזכרה למעלה, של אבותינו בבבל, שלא היו מוכנים לגאולה, וכשבאה אליהם הקריאה לעלייה "שבו מקצתם (רק) ונשארו רובם וגדוליהם בבבל, רוצים בגלות בעבודה, שלא ייפרדו ממשכנותיהם וענייניהם", ועל-כן הפסידו ולא זכינו למה שהיה מיועד לבוא בתקופת בית שני.¹⁶⁹

שוב מופיע לפנינו כאן, והפעם - בנושא הגאולה, המוטיב החוזר ונשנה בתורתו של ר' יהודה הלוי: המוטיב של דו-סטריית, של ההזדמנות ההדדית וההליכה של זה לקראת זה.¹⁷⁰ הגאולה לא תוגש לך על מגש של כסף בלא מאמץ מצדך. אם אין בעם תשוקה לגאולה, אם אין בו כיסופים אינטנסיביים ומאמץ נפשי לקראתה, היא לא תבוא לקראתו, היא לא תופיע ולא תתגשם. על העם להשתוקק אליה השתוקקות גמורה. "ירושלים אמנם תיבנה כשייכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף".¹⁷¹ ההבטחות האלהיות לא נתקמו בימי בית שני אלא במידה מצומצמת משום מיעוט התעוררותם של יהודי בבל לחזור לציון ולהגאל בה: "ונתן להם (ה') כמצפון לבם, ובאו העניינים מקוצריט מפני קיצורם".¹⁷² אילו היו הם מתעוררים לגאולה בלב שלם, כי אז היתה באה הגאולה במילואה, כפי שהיא באה ליוצאי מצרים.

הרוצה בגאולה - מאמציו קשים וקרבתיו מרובים. הוא אינו יכול לשקוט גלקפוא על השמרים. הוא צריך לשאוף, להתקדש ולהתכשר לגאולה. כנסת-ישראל לא תוכל להשאר "לא מְטַהֵרָה אֲבָל מְתַגַּלֶּלֶת", אם חפצת-גאולה היא, כי "נִשְׁמָה נִגְעָלֶת" אינה נִגְאָלֶת¹⁷³ ועל כן "הַרְבֵּי-לֵךְ בְּדִית וּבִקְשֵׁי הָאֲתָרִית",¹⁷⁴ כי לגאולה צריך, כאמור, ל,הזדמן: לירושלים צריכים בני ישראל להתגעגע בתכלית הגעגועים "עד שיחוננו אבניה ועפרה".¹⁷⁵

מכאן נובעת מסקנה מעשית לגבי ההווה: לעורר את הלבבות ולהגדיל את התשוקה והגעגועים לציון, תפקיד שר' יהודה הלוי חש בנחיצותו

המכרעת בזמנו והועיד אותו לעצמו. ומי שמעורר, אמנם, בלב בני ישראל אהבה לארץ-ישראל ראוי ל"שכר גדול וגמול רב", כי הוא "ינחץ העניין המיוחל", כלומר: הוא מקרב את הגאולה המיוחלת.¹⁷⁶

גם ידידיו של ר' יהודה הלוי במצרים רוצים לעצור בו, בנסיעתו משם לארץ-ישראל, ובפיהם - טענות נוספות על אלו שבפי ידידיו בספרד, טענות מיוחדות ומרחיקות לכת עוד יותר. לאידיאולוגיה הגלותית של עמיתיהם בספרד הם מוסיפים את הנימוק של קדושה מיוחדת המיוחסת לארץ מצרים, שבה נתגלתה הנבואה לראשונה ובה נתחוללו נסים גדולים לישראל, וקדושה זו מתרת להם, לדעתם, להישאר בה. וידידים אלה מפצירים גם בר' יהודה הלוי, שישתמש בנימוקי קדושתה של מצרים כדי להשאר בה. רשימה ארוכה של מעלות לה, למצרים:

לְמִצְרַיִם עָלִי כָל-עִיר תְּהִלָּה,
אֲשֶׁר הָיָה דְבַר-אֵל שָׁם תְּחִלָּה - - -
וְשָׁם נִוְלְדוּ שְׁלוֹחֵי אֵל וְהָיוּ
שְׁלוֹחֵי אֵל כְּבִין חָתָן וְכֵלָה.
וְשָׁם יָבֵד כְּבוֹד הָאֵל וְהִלָּה
בְּעָמוּד אֵשׁ וְעַנָּן וַחֲתָלָה,
וְשָׁמָּה מַעֲמַד מֹשֶׁה לְהַעֲתִיר,
וְאִין מַעֲמַד כְּמוֹ זֶה לְתַפְלָה - - -
וּמִזֶּבֶחַ לְאֵל הָיָה בְּתוֹכָהּ
לְרוֹמֵם אֶת-שְׁמוֹ עַל-כָּל-תְּהִלָּה,
וְהָאֲחֵת וְהַמִּפְתִּים וְהַשֵּׁם,
אֲשֶׁר עוֹלָם בְּהוֹד זָכְרוּ מִמֶּלֶא.
וְגַם מִנְהַרֵּי עֵדֶן נִהְרָה
וְסוּב אֶרֶצָה בְּגֵן עֵדֶן מִמֶּלֶא.¹⁷⁷

ר' יהודה הלוי, אמנם, אינו יכול להכחיש, שכל זה אמת: "תִּמְקְרֶנּוּהָ
 וְכֵן-הִיא";¹⁷⁸ דבר זה הוא מאשר גם בספר "הכוזרי": "וגם מצרים, כי
 למקום ההוא מעלה כאשר הזדמן בו שיפגעו התנאים התוריים, תתראינה
 הצורות ההן עין בעין", כלומר, מצרים היא בעלת סגולות נבואה.¹⁷⁹
 אולם יש גם תשובה בפיו לסתירה שנתגלתה כאן בין בלבדיותה של
 ארץ-ישראל כאדמת-הנבואה לבין הופעתה של הנבואה גם במצרים והיא,
 שה"שְׂכִינָה נִטְתָּה שָׁם (במצרים) פֶּאֶרְתָּ לְצֵל אֱלֹוֹן וְאֵלֶּה", כלומר, היא
 התגלתה שם רק באופן ארעי, ולעומת זה "עַם שְׁלֵם וְצִיּוֹן הִיא
 כְּאֶזְרָח".¹⁸⁰ ובספרו "הכוזרי" הוא מזכיר איסור מפורש להשתקע בארץ
 מצרים וגוזר ממנו קל וחומר לגבי ארצות אחרות: "וכבר שמו לארץ
 מצרים מעלה על שאר הארצות האחרות, ושפטו על זולתה מקל וחומר
 ואמרו: ומה מצרים, שנכרתה עליה ברית, אסור, שאר ארצות לא כל
 שכן".¹⁸¹ אולם עיקר תשובתו הוא לא בהנמקה השכלית של חשיבותה של
 ארץ-ישראל, כשם שבכלל סיבת עלייתו של ר' יהודה הלוי לארץ-ישראל
 אינה מותנית בהכרעה שכלית, שבאה לאחר שיקולים רציונאליים, אלא
 ברגש פנימי ובכמיהה עזה לציון:

הַמִּצְרִים תְּכִילָנִי? וְנִפְשִׁי

וְזַמְתִּי לָהֶם צִיּוֹן צְנוּפוֹת.¹⁸²

ייתכן, שתוספת סיבה לעלייתו של ר' יהודה הלוי היתה גם עזיבת
 רוב ידידיו את ספרד או פטירתם. בשיר פרידה מאבו אלרביע שלמה
 אבן גבאי, יום לאחר שנפרד ממנו ידיד אחר, יצחק, הוא מלא יאוש:

אֵינֶנִּי מֵרְאוֹת אֲתִי וְרָעִי

וְזֶה סוֹף כָּל יְדִידִי מִסְפָּר.¹⁸³

אולם הסיבה העיקרית לעלייתו היא, כאמור, אהבתו הגדולה לציון,
 תשוקתו הגדולה לראותה¹⁸⁴ ותחושת הגלות החריפה שבו, שיצרה אצלו
 רגש טבעי, מִיְּדֵי וְרִיאָלִי למולדת, לקן:

וְאַרְאֶה נֹוֶה נְאֻוֶּה

אֲשֶׁר שָׁכְתָה קֶנֶה,¹⁸⁵

לקן חפשי:

מִתִּי לְהַר הַמֹּר תִּקְרָא דְרֹר,
קֵן יִמְצָאָה צִפּוֹר שֵׁם וְדְרֹר,¹⁸⁶

ולכן אין הוא יכול להבין כלל וכלל את נימוקיהם של המתנגדים לעלייתו והמחייבים ישיבה בגלות.

כדי להיווכח באיזו מידה היה ר' יהודה הלוי בעל תחושה טבעית-אינסטינקטיווית לגבי ארץ-ישראל ובאיזו מידה הוא מרגיש הרגשה של מידיות ותכיפות לגבי הגאולה ושל הצורך בנכונות נפשית מידית לקראתה, די אם נקרא את דבריו במאמר ג, תחילת סימן יא, שם הוא מונה בין המצוות שהחסיד, עובד ה', מקיים, גם את המצוות התלויות בארץ החלות רק בזמן שבית-המקדש קיים. "החסיד ממנו נזהר במצוות אלה הדברים האלהיים" - נזהר', הוא אומר, בלשון הווה ולא בלשון עתיד, כאילו הגאולה כבר באה והחסיד מקיים גם מצוות אלו כבר עכשיו.

וכשם שהיו דרגות שונות להתפשרות עם הגולה ולנימוקים נגד עלייתו של ר' יהודה הלוי, כך היו גם דרגות שונות לנוסח דבריהם של הידידים וליחסם למעשהו זה. יש מהם, שמדברים אליו חלקות. אמנם, בתוך דבריהם "אֲרֻבִּים נִשְׁאִי שְׁלָחִים" ו"דְּבָרִים" עוקצות, "וְתוֹךְ יַעֲרֵךְ דְּבֶשׁ קוֹצִים פְּסוּתִים", אבל צורתם החיצונית של דבריהם היא ידידותית: הם "בְּמֹר עֵבֶר רְקוּתִים". ידידיו אלה פוגשים אותו "בְּמִדְבָּרִים עֲרֻבִים", בשפת-חלקות.¹⁸⁷ ידידים טובים אלה אינם נלאים מלדבר על לבו, לרפות את ידיו ולמנעו ממעשהו הנועז:

פֶּמָה ?עֲצוּנִי ?דִּינִי מִן עֲצוֹת שְׁלוֹם,¹⁸⁸

אבל - ללא הועיל. בידידים אלה הוא נועז:

וְגָעַר בְּדָדִים וּבְחָר נְדָדִים.¹⁸⁹

אולם יש גם אחרים, שהשלמתם עם הגלות הגיעה לאותה דרגה, שבה הם

צוחקים לר' יהודה הלוי ולעלייתו ולועגים לו:

וְלָמָּה יִלְעָגוּ עָלַי מְלִיצִים

וְלָמָּה אֶהְיֶה לָהֶם לְמַלְאָה?¹⁹⁰

עם בני אדם אלה אין לר' יהודה הלוי כל לשון משותפת. מהם הוא

מתבדל בידול גמור ומוחלט:

וְאִם לֹא יִאֱמִינוּ הֵן מְחִיצָה

וְאֵין בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם נִחְלָה.¹⁹¹

עמהם אין הוא רוצה אף להתווכח.

10. עלייתו של ר' יהודה הלוי

ר' יהודה הלוי מתגבר על כל הקשיים שהזכרנו ועוזב את קברות אבותיו, את מעמדו הנכבד ורכושו, ואפילו את בתו יחידתו ונכדו היקרים לו מכל:

וְלֹא אֶדְאָג עָלַי קִנְיָן וּבְנָיָן

וְלֹא עַל-הוֹן וְלֹא עַל-פֶּל-אֲבֹדָה,

עָדִי כִּי אֶשְׁעָה יוֹצֵאת חֶלְצִי,

אֲחוֹת נַפְשִׁי וְהִיא לִי בֶקַח חֵידָה,

וְאֶשְׁכַּח אֶת-בְּנָה פֶלַח כְּבֹדִי,

וְאֵין לִי פֶלְעָדִי זָכְרוֹ לְחֵידָה.¹⁹²

ר' יהודה הלוי נתמסר כולו לאידיאה שלו ולא ידע דבר זולתה. עליו אפשר לומר מה שאמר משה על שבטו, שבט הלוי, בברכתו לפני מותו: "האומר לאביו ולאמו: לא ראיתיו, ואת אחיו לא הכיר ואת--בניו לא ידע"(דברים לג, ט).

בשיר-המסע המפורסם שלו אל ארץ הקודש, "הציקתני תשוקתי", אומר ר' יהודה הלוי שהתשוקה לארץ-ישראל היתה כה עצומה עד שלא היה, כביכול, סיפק בידו להפרד מבני-ביתו, מרעיו ואחיו, ובהמשכו של שיר זה הוא מונה את כל מה שעזב מאחוריו: את בית המדרש המוצלח

שיסד וטיפח:

וְלֹא אָבִיבָה עָלַי פְּרָדִים נִטְעָתִיו

וְהִשְׁקִיתִיו וְהִצְלִיחוּ צִמְחָתִי,

את תלמידיו המשובחים והמובחרים:

וְלֹא אָזְכֹּר יְהוּדָה וְעֶזְרָאֵל

שְׁנֵי פָרְחֵי יֶקֶר, מִבְּחַר פָּרְחֵי,

וְאֵת יֶצְחָק, אֲשֶׁר כָּבֹד הִשְׁבָּתִיו;

את בית-התפילה שבו מצא מנוחה מיגיעו:

וְכַמְעַט אֲשַׁכְּחָה בֵּית הַתְּפִלָּה,

אֲשֶׁר הָיוּ בְּמִדְרָשָׁיו מְנוּחָתִי;

את תענוגות השבתות והמועדים:

וְאֲשַׁכְּחַ תַּעֲנוּגֵי שַׁבָּתוֹתִי

וְהַדְרַת מוֹעֲדֵי וְכָבוֹד פִּסְחִי;

את הכבוד, השבח והיקר שהוא רכש במשך חייו בספרד:

וְאֵתָּן אֶת כְּבוֹדִי לְאַחֲרִים

וְאֶעֱזֹב לְפָסִילִים אֶת שְׂבָחִי.

את מעמדו הרם וחיוו האמידים, ואת ביתו היפה, את "חֶסֶן בְּרִיקָיו",

הוא המיר "בְּמִשְׁוֹכַת סִבְהָ" של האניה המפליגה לציון.¹⁹³

ר' יהודה הלוי מתגבר גם על פחד ההרפתקה הנועזת, הכרוכה בנסיעה

בים באותה תקופה ועל סכנות-דרכים ביבשה ועל חוסר הבטחון בארץ-

ישראל הכבושה בידי הצלבנים. סכנות אלו מתוארות בדמיון עשיר

ובפירוט רב בשירי-המסע שלו לציון.

ר' יהודה הלוי עוזב את ידידיו וביניהם הרבה, שתפסו משרות

גבוהות בחצרותיהם של השרים והמלכים המוסלמיים והנוצריים, שהיו,

אמנם, משועבדים כמותו "בְּעֶבְדַת מְלָכִים", אבל הרגישו את עצמם

מאושדים בעבדותם זו "וְהִקְהָה שְׂכוּרִים", שיכורים ומוקסמים ע"י

פיתויי העולם הזה והחיים המפונקים, שיצרו חוגי האריסטוקרטיה היהודית, ואילו הוא, ר' יהודה הלוי, מואס "בַּעֲבֹדֶת פְּלִשְׁתִּים וְהַגָּרִים וְחֵתִים"¹⁹⁴ ועולה לארץ-ישראל כדי להגשים את משאת-חיו.

11. סיכום הפרק

השתדלנו בפרק זה להוכיח שהתפיסה של ר' יהודה הלוי ביחס לגאולתו של עם ישראל בארץ-ישראל היא חלק אינטגרלי של תפיסתו הכללית, ההרמונית והאחדותית, ביחס ליהדות ולעם ישראל. יותר מזה: תפיסת-גאולה זו היא פועל-יוצא טבעי ומסקנה סופית של משנתו הדתית-לאומית ותשובה לסתירה הקיימת בין העבר המפואר של עמו לבין מצבו הטראגי בהווה.

לא היה הוגה-דעות יהודי אחר בימי-הביניים שקבע והקדיש לארץ-ישראל מקום נרחב ונכבד כזה בתורתו כמו ר' יהודה הלוי. אף-על-פי-כן מרובות הדעות השונות ורבה המחלוקת בין החוקרים דוקא כאן, בפירושה של תפיסת-הגאולה שלו. יש מהם שרואים את סיבותיה הדתיות בלבד, ואחרים - את יסודותיה הלאומיים בלבד, ויש די והותר עדויות ואסמכתאות טקסטואליות לכל אחד מן החוקרים, אם נוטלים אותן בנפרד, בלא להתייחס לתמונה הכללית שכל העדויות יחד יוצרות.

השתדלנו בפרק זה לקבוע את מקומה של תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי במסגרת הנכונה של המקום והזמן, כאשר לא היתה ולא יכלה להיות חלוקה בין אספקטים לאומיים ודתיים, ולבחון אותה לא עפ"י מרכיביה החלקיים והנפרדים, כביכול, אלא במהותה הכוללנית.

לא מצאנו תמיכה לדעה שהובעה במיוחד על ידי פרופ' בן-ציון דינור, על גישה גאולתית אקטיווית וחדשה, כמעט משיחית, של ר' יהודה הלוי. תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי היא, לדעתנו, התפיסה הרגילה שרווחה בזמנו בגולה: אמונה פאטאליסטית בגאולה

נסית ע"י ה'. לא גלינו בכתביו תכניות-גאולה קונקרטיות, או קשר בינו לבין התסיסה המשיחית בימיו; ברם גלינו אצלו הדגשה של חריפות רגשית ביחס לגאולה, תחושה של מידיות ואכזבה מרעיון ההסתמכות על נגידים וחצרנים יהודים בספרד, רעיון שהוא עצמו דגל בו קודם לכן. גישתו ביחס לגאולה היא אמוציונאלית ופיוטית ולא פוליטית ומעשית.

כאן מופיע שוב העיקרון המצוי בתורתו של ר' יהודה הלוי, שטיפלנו בו במיוחד לאורך מחקרנו זה: היסוד של, ההזדמנות ההדדית, של המוכנות, ההכשרה והכיסופים ההדדיים. יסוד זה מתאים ומודגש במיוחד אצל המחבר בנושא זה, כפי שהאסמכתאות שהבאנו מוכיחות. הגאולה תבא רק אם נכספים אליה כראוי, וככל שירבו הכיסופים כן היא תמהר לבוא וכן היא תהיה שלמה יותר.

זוהי הסיבה למלחמתו החריפה של ר' יהודה הלוי, גם בשירתו וגם בספרו "הכוזרי", נגד התפשרות והשלמה עם חיי גולה, נגד תפילות-גאולה שיגרתיות וחסרות כוונה, שהוא רואה באמירתן צביעות וחנופה, ובעד התכוננות נפשית והשתוקקות גמורה לגאולה.

הצבענו על כך שבעיית גלות וגאולה היא חוט השני העובר, ואולי גם מקשר, בין כל חלקי ספר "הכוזרי". דוקא בגלל אהבתו לציון ממליץ ר' יהודה הלוי, עד כמה שדבר זה נראה פאראדוכסאלי, לקבל את יסורי הגלות באהבה וברצון, מפני שהוא רואה בהם חלק מתכנית אלהית של סיהור וזיקוקו של עם ישראל מחטאיו ושל סלילת הדרך לגאולה. מצויה, איפוא, בכתביו של ר' יהודה הלוי מעין גישה של אהבה-שנאה ביחס לגולה: שנאת גלות ויחד עם זה תביעה לקבל יסורי-גלות באהבה, שכן ע"י כך מחישים את בוא הגאולה.

ציון בעיניו של ר' יהודה הלוי אינה ארץ רגילה. זוהי הארץ

הקדושה, בעלת הסגולות האלהיות, הנבואיות ואפילו המיסטיות המיוחדות, שאינן קיימות בארץ אחרת. סגולות אלו המצויות בה בכוח לא תצאנה אל הפועל אלא עם שובו של ישראל לארצו שיבה מלאה ועם קימו בה את כל המצוות. ציון מתגעגע לעם ישראל כשם שעם ישראל מתגעגע - או צריך להתגעגע - לציון. רק אם, ההזדמנות ההדדית של העם והארץ תהיה שלמה תבא הגאולה. גם כאן באה ההיסטוריה היהודית לעזרתו של ר' יהודה הלוי, בהביאה את הדוגמא החיובית של האבות שהיו דבקים בציון למרות שוממות הפיזית ונחשלותה הרוחנית, ואת הדוגמא השלילית של חוסר תשוקת-גאולה מטפקת אצל גולי בבל. שוב: מידת הגשמת הגאולה תואמת את מידת התשוקה אליה.

מרכזיותה של ארץ-ישראל בתורתו, שנאת-גלות חריפה ואהבת-ציון אינטנסיביות, בצירוף תחושת המצב המיוחד של היהודים בזמנו ופשיטת הרגל של המדיניות השתדלנית של החצרנים היהודיים בספרד - כל אלה חברו יחד להפוך את ר' יהודה הלוי למחנכו של עם ישראל לקראת גאולתו. כל אלה גרמו גם לעלייתו, שעל ידה ניסה, לפחות לגבי עצמו, לבטל את הפער בין החזון וההגשמה.

זוהי תורת-הגאולה של ר' יהודה הלוי. לא תפיסת-גאולה חדשה ולא דרך משיחית חדשה, לא עלייה לשם מילוי מצוות דתיות בלבד או לאומיות-מדיניות בלבד וגם לא שיקולים מעשיים ורציונאליים. דרך גאולה יהודית מקובלת בחקופת הגלות היא דרכו, אלא שהיא בעלת חריפות מיוחדת, ואפיה המיוחד בא לה: בגלל תקופת המלחמות והתסיסה בימיו של ר' יהודה הלוי, מחמת כשרונו הפיוטי הרב, עוצם ביטויו ועומק הרגשותיו, כיסופיו ותשוקתו לציון ומחמת תביעתו של ר' יהודה הלוי למתיחות נפשית בלתי פוסקת לגאולה, ואף העלייה לארץ-ישראל היא ביטוי למתיחות זו.

הערות לפרק ד: תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי ועלייתו לארץ-ישראל

- 1 והשווה לדבריו של אלכסנדר אלטמאן במאמרו "היהדות והפילוסופיה של העולם" (אנגלית), בקובץ היהודים, כרך ב, עמ' 1141.
- 2 ש"י איש הורוויץ מביע דעה כזו בצורתה הקיצונית ביותר. הוא חושב, שלא מקרה הוא הדבר, שההחלטה של ר' יהודה הלוי לעלות לארץ-ישראל באה "באחרית ימיו... בשעה שנפש האדם נעשית פתוחה לכל מסתורין דתיים", ושר' יהודה הלוי התכוון רק "לבלות שארית חייו בוידיויים ובתחנונים" בארץ-ישראל. עיין במחברתו: ר' יהודה הלוי בתור פילוסוף ובתור משורר, ברלין, תרס"ח, עמ' 2.
- ומנחם ריבולוב כותב במאמרו "ארבע אהבות בשירת הלוי", ב"הדאר", גליון ג, מיום ד בשבת, תש"א: "יהודה הלוי היה ביסודו משורר דתי, ואם אהב את ישראל וארץ-ישראל, לא אהבם אלא בזכות סגולותיהם הדתיות ובזכות הטבע האלוהי שנתגלה בהם".
- 3 בר' ב, 156.
- 4 כוז' ב, י.
- 5 שם, שם, יב.
- 6 בר' ב, 186.
- 7 כוז' ה, כג.
- 8 בר' ב, 165.
- 9 כוז' ב, כ.
- 10 שם, שם, כג.
- 11 בר' ב, 181.
- 12 כוז' ב, כג.
- 13 בר' ב, 186.

- 14 בר' ב, 166.
- 15 שם, שם, 186.
- 16 כוז' ה, כג.
- 17 בר' ג, 111.
- 18 ביחוד נתפס ב.צ. דינבורג (דינור) להערכה כזו במאמרו:
"עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית
בימיו", בספר "מנחה לדוד", ירושלים, תרצ"ה, עמ' קנז-קפב;
ועיין גם: מנחם שטיין, "היחוד הלאומי והאיחוד האנושי
בפילוסופיה של רבי יהודה הלוי", בספר השנה ליהודי פולניה,
א, עמ' רל;
א. אורינובסקי, תולדות השירה העברית בימי הביניים, ספר
שני, מהדורה שניה, עמ' 60-61, 64-65;
וכן במאמרים ליובל ה-800 לעלייתו של ר' יהודה הלוי, כגון:
מ.ק. ב"העולם", גליון מיום 14.8.41: "לא על דרך המליצה,
כי אם באמת לאמיתה אנו אומרים, כי ר' יהודה הלוי היה
הציוני הראשון";
ד"ר מיכאל איש-שלום: "הנה הגרעין היסודי של תורת
הלאומיות העברית, המודרנית", שרבי יהודה
הלוי היה ראשון לנושאי דגלה, והנה יסוד היסודות של
הציונות ה, המודרנית" (ההדגשות הן של המחבר) - שם,
שם.
ודניאל פרסקי הגדיל לעשות. במאמרו "בזכרנו את יהודה הלוי",
ב"הדאר", כנ"ל (גליון יהודה הלוי ליובלו), הוא כותב (אמנם
בנימה פיליטוניסטית): "היה יהודה הלוי ציוני
מדני, מעין ריביוניסטי קנאי, כפי מושגי
זמננו" (ההדגשות הן של המחבר);
וכן כותבים גם הרבה אחרים. יש הבדלים ביניהם בהערכותיהם,

אולם הצד השווה שבהם, שכולם מודים, שר' יהודה הלוי חידש תפיסה חדשה ודרך חדשה לגאולה בישראל.

- 19 כוז' ב, כד.
- 20 שם, שם, כג.
- 21 שם, שם, שם.
- 22 שם, שם, שם ועיין גם שם, שם, כ (קצת לפני סוף הסימן).
- 23 בר' ב, 166-164. הסברים לשיר זה עיין אצל כותב מחקר זה, הרצל למדן, סופר וספר, כרך ד, עמ' 31-32.
- 24 עפ"י בראשית יג, יז.
- 25 בר' ב, 165-164. על שימוש בנימוקים נוספים המופיעים בשיר זה, "דבריו במור עובר", עיין בעיקר להלן, בפרק זה, טעיף 9.
- 26 כוז' ב, כד.
- 27 עפ"י הביטויים שם, שם, כג.
- 28 בר' ב, 185.
- 29 שם, שם, שם.
- 30 כל שירי רבי יהודה הלוי, הוצ' מחברות לספרות, כרך א, ספר א, עמ' 19.
- 31 בר' ג, 161.
- 32 שם, שם, 128.
- 33 כוז' ה, כז.
- 34 ש"י איש הורוויץ רואה במסתורין אלה, שרגילים להופיע אצל אדם "כשנטה שמשו לערוב", את הסיבה לעלייתו של ר' יהודה הלוי, ואת תכליתה הוא רואה בבילוי של "שארית חינו בוידויים ובתחנונים" ובמילוי מצוות דתיות. עיין במחברתו: ר' יהודה הלוי בתור פילוסוף ובתור משורר, עמ' 2 ובהערה 2 למעלה.
- 35 בר' ב, 184.
- 36 שם, שם, 171.

- 37 כוז' ד, טו.
- 38 עוד לפני זה אין המדינה מתערבת בענייני אמונה ב"אוטופיה" של תומס מורוס. ג'ון מילטון מתנגד לדת מדינתית. ג'ון לוק דורש פילוג בין המדינה והכנסיה. על ידי לוק נכנס רעיון זה לאידיאות של הליברליזם הפוליטי.
- 39 מארריס ראזענפעלד כותב בספרו יהודה הלוי, ניו יורק, 1907, עמ' 53, שר' יהודה הלוי "רצה לעורר את אחיו שיתכנו תכנית של שיבה למולדת", והיהודים לא נענו לו, אך את המקור שלו שעליו הוא מסתמך בדבריו, אין הוא מציין.
- 40 כוז' ב, לב.
- 41 יד החזקה, הלכות תשובה, פרק ט, הלכה ב.
- 42 בר' ב, 164.
- 43 כוז' ב, לד.
- 44 שם, א, פג.
- 45 שם, ג, סוף יא. על דמיון ישראל ל"עצמות מפוזרות" עיין גם שם, ב, ל.
- 46 בר' ג, 300.
- 47 שם, ב, 164-166.
- 48 שם, שם, 180-182.
- 49 כוז' ה, כב.
- 50 שם, שם, כג. ועיין י. בר, א"י וגלות בעיני הדורות של ימי הבינים, ציון, ספר ו, ירושלים, תרצ"ד, עמ' קסג.
- 51 בר' ג, 216.
- 52 כפי שעושה פרופ' צ. דינור (דינבורג) במאמרו, שהזכרנו לעיל בהערה 18, עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית בימיו, בספר "מנחה לדוד", הקובע בעמ' קפב, "כי בדרך הגאולה שהתווה רבי יהודה הלוי, היה נסיון

רציני, אם לא ליצור תנועה משיחית חדשה
(ההקדשה שלי - ה.ל.), הרי להתוות דרך חדשה, שונה לגמרי
מהדרכים המקובלות, לתסיסה המשיחית של דורו". זוהי הנחה,
שלא מצאנו סימוכין מספיקים שיאשרו אותה. במאמר זה של
דינור אנו מוצאים קו עולה של הדגשת ייחודו של ר' יהודה
הלוי בתפיסת-הגאולה שלו ובעלייתו לארץ-ישראל. בתחילת
המאמר רואה פרופ' דינור את "כל חשיבותה של העלייה...דוקא
באופיה הציבורי" (עמ' קסא), אח"כ הוא רואה את "אופיה
המשיחי של עלייה זו" (שם), ולבסוף הוא מייחס לר' יהודה
הלוי כוונה ליצור תנועה או דרך משיחית חדשה. אמנם דברים
אלה של פרופ' בן-ציון דינור נתפרסמו לראשונה עוד בשנת
תרצ"ה, אבל הוא אישר אותם מחדש כשכלל מאמר זה בקובץ
המאמרים שלו, במאבק דורות של עם ישראל על ארצו, מחורבן
ביתר עד תקומת ישראל, הוצ' מוסד ביאליק, תשל"ה. הספר,
אמנם, הודפס שנתיים וחצי לאחר מותו, אבל הוא עצמו הכין את
המבחר לדפוס לפני פטירתו.

53 עיין בן-ציון דינור (דינבורג), תולדות ישראל, ישראל בגולה,

כרך ב, ספר א, עמ' 99-100, 103-108, ו-י. בר, תולדות
היהודים בספרד הנוצרית (בתרגום האנגלי), כרך א, עמ' 65-66.
על גזרות ושמדות וחורבן שנגרמו "מפני חרב אבן תומרת" עיין
בדבריו של בן זמנו של ר' יהודה הלוי, אברהם אבן דאוד הלוי,
בספר הקבלה שלו, עפ"י כתבי יד עם חילופי נוסחאות בצירוף
לתרגום והערות ומבוא בשפה האנגלית מאת גרשון דוד כהן,
פילאדלפיה, החברה היהודית להוצ' ספרים אשר באמריקה, תשכ"ח,
עמ' 65-66, 70 ועיין גם הערה בעמ' 88.

54 עיין בספרו הנ"ל של י. בר, תולדות היהודים..., כרך א,

עמ' 65.

- 55 עיין אגרת תימן לרמב"ם, חרגום מאן, התקופה, כרך כד, עמ' 355, ו-י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 65-66.
- 56 ד"ר יעקב מאן, התנועות המשיחיות בימי מסעי הצלב הראשונים, התקופה, כרך כג, תרפ"ה, עמ' 244-261; כרך כד, עמ' 335-358.
- 57 שם, כרך כג, עמ' 244.
- 58 ואף דינור עצמו "אינו יודע בבירור, אט היה רבי יהודה הלוי קשור באחת מן התנועות המשיחיות המרובות בדורו" - במאמרו הנ"ל, במנחה לדוד, עמ' קפא.
- 59 עיין י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 66.
- 60 מגילת המגלה, הוצ' פוזנאנסקי, שער ב, עמ' 36, ועיין י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 66.
- 61 בר' ב, 302 ועיין י. בר, תולדות היהודים... , כרך א, עמ' 71.
- 62 בר' ד, 274 ועיין גם כן: שם, שם, 224.
- 63 ועיין גם כן: שם, שם, 252: נזכר בו המספר אלף שלש מאות שלשים וחמישה שבדניאל.
- 64 שם, שם, 224.
- 65 שם, שם, 68.
- 66 י. בר, במאמרו הנ"ל, א"י וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים, ציון, ספר ו, תרצ"ד, עמ' קסד וגם קסו.
- 67 כוז' ב, כד.
- 68 כפי שעושה לעתים קרובות ב.צ. דינור במאמרו הנ"ל. מרובים הקטעים המובאים בו ע"י דינור בכוונה לציין את "העלייה כביטוי לפעילות משיחית", להראות, ש"העלייה לארץ היא הצעד הראשון של הגאולה וצעד זה תלוי בנו", "היא גם ראשית התגשמותה" של הגאולה. והנה קטעים אלה ניתנים להתפרש כפשוטם באופן אחר לגמרי, ככיסופי-גאולה סתם.

אנחנו מתפלמסים עם מר דינור יותר מאשר עם אחרים, מפני
שהוא הרחיב בעיקר את הדיבור על נושא זה והסיק מסקנות
מרחיקות לכת וקיצוניות ביותר.

- 69 דיואן שירי יהודה הלוי, ע"י ש.ד. לוצאטו, דף יב, עמ' א.
- 70 במאמרו הנ"ל, עמ' קסה.
- 71 דיואן, כנ"ל, ע"י שד"ל, דף יב, עמ' א.
- 72 שם, שם, שם. על שתי שורות אלו דלג ב.צ. דינור משום מה ולא
הביאן במאמרו.
- 73 בר' ג, 21.
- 74 שם, שם, 188.
- 75 כוז' ג, יב.
- 76 שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, ע"י ח.נ. ביאליק וי.ח.
רבניצקי, כרך ג, עמ' 5.
- 77 שם, שם, עמ' 4.
- 78 שם, שם, עמ' 5.
- 79 שם, שם, עמ' 11.
- 80 שם, שם, שם.
- 81 שם, כרך ה, עמ' 64.
- 82 שם, כרך ג, עמ' 35.
- 83 דיואן שמואל הנגיד, בן תהלים, ע"י ד"ר דב. ירדן, ירושלים,
הוצ' היברו יוניון קולג' פרס, תשכ"ו, עמ' 81.
- 84 בר' ב, 155. גם את אהבתו לתורה וחכמה מביע ד' יהודה הלוי
בנוסח זה:

ויקל אז קנות כל-הון ויגמר

בעיניו (הנפש) קנות חכמה ובינה (שם, ד, 174).

- 85 שם, ב, 185.
- 86 דיואן, כנ"ל, עמ' 87. הובא ע"י י. בר, במאמרו: המצב

- הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי, ציון, א, ירושלים, תרצ"ו, עמ' 21-22.
- 87 שירת ישראל, ע"י י.ח. רבניצקי, ח.נ. ביאליק, ש. בן-ציון, קראקא, תרס"ו, עמ' 69.
- 88 אפילו י. בר, הזהיר מאוד בהסקת מסקנות, קובע במאמרו הנ"ל, א"י וגלות... בעמ' 23: "ר' יהודה הלוי היה בלי ספק הריאליסטן הגדול ביותר, שקם לעמנו בין המשוררים והוגי הדעות עד התקופה החדשה".
- 89 ב.צ. דינור קובע במאמרו הנ"ל, עמ' קנז, שעלייתו של ר' יהודה הלוי "היה בה בזמנה משום מאורע חשוב, שעורר תשומת-לב מרובה בציבור. דבר העלייה נתפרסם בקהילות, והיה, כנראה, נושא ועניין לויכוחים".
- 90 בר' א, 43.
- 91 עיין למעלה, פרק ג, סעיף 15.
- 92 עיין "הפרשה האחרונה בחיי ריה"ל לאור כתבי הגניזה" ו"ריה"ל בספרד לאור כתבי הגניזה", תרביץ, כד, חשט"ו.
- 93 כפי שמציין ב.צ. דינור במאמרו הנ"ל, עמ' קס. וכן ח. שירמן, שרואה בדרך כלל את ר' יהודה הלוי כאיש נוח לבריות, מוצא שהחלטה לעלות לארץ-ישראל דחפה אותו "לדברי ויכוח וריב חמורים עם קהל מתנגדיה". עיין מאמרו "חיי יהודה הלוי", תרביץ, ט, תרצ"ח, עמ' 230.
- 94 בר' א, 96.
- 95 כפי שרואה אותו ש"י איש הורוויץ, במאמרו "הערכות", בהעברי החדש, תרע"ב, עמ' 136, 139, המביא קטעים משיריו ומ"הכוזרי" ומפרשם לא כביטוי לתשוקת-גאולה, אלא רק כביטוי לרצונו לקיים מצוות דתיות בלבד בארץ-ישראל. הוא מוצא אצל ר' יהודה הלוי קטעים שכאילו הם סותרים את הצורך בגאולה

וקובע על יסוד זה ש"ר יהודה הלוי היה גם פשרן. הוא השלים
תמיד עם המצב השורר. הוא התפשר עם הגלות, לפי שזהו מצב
שורר... , חן מיוחד הוא מוצא בגלות, וחיבה יתרה נודעת
ממנו לגלות, וחיבה יתרה נודעת להם לישראל על ידי הגלות".

96 כוז' ד, כב.

97 שם, ב, מד.

98 עיין למעלה, פרק ג, סעיף 13.

99 בעניין זה אמנם נסכים עם ב.צ. דינור. עיין במאמרו הנ"ל,

עלייתו של ר' יהודה הלוי... , במנחה לדוד, עמ' קע ולמעלה

בהערה 135 לפרק ב.

100 כוז' א, קיב-קיג.

101 שם, ב, כט-מד.

102 שם, ג, יא-יב.

103 שם, א, קיב-קיג.

104 שם, ד, כ-כג.

105 שם, ה, כב-כז.

106 שם, ב, מד: "והצרות המוצאות אותנו סיבה לתקנת תורתנו ובור

הבר ממנו ויציאת הסיגים מתוכנו, ובבורנו ותקוננו ידבק

העניין הלאהי בעולם".

107 כוז' א, קיד-קטו וכן שם, ד, כג.

108 כפי שכינה אותו הרי וולפסון בחיבורו האנגלי, הרמב"ם ויהודה

הלוי, עמ' 307.

109 בר' ב, 185.

110 כוז' ב, כב.

111 שם, ה, כז. על תפיסת גלות וגאולה בימי הביניים וגם אצל ר'

יהודה הלוי עיין במאמרו של י. בר, שהזכרנו אותו כבר: א"י

וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים, ציון, ו, עמ' קמט-קעא.

- 112 בר' ב, 185-186.
- 113 אגב, מה ראה ב.צ. דינור לקבוע, שזאת היתה הסיבה העיקרית לעלייתו של ר' יהודה הלוי לפי דעתו של דוד קופמאן? והרי קופמאן קובע גם סיבות אחרות: המצב בקורדובה בשנות השלשים - רדיפות המוראביטים הקנאים; העמקה באידיאות של היהדות וקביעת-החלטה בהתאם להן, ואילו ברצון של מתן-קרבת לשם כפרת-עוון של ספקות והרהורי-כפירה והתמכרות לדעות הפילוסופים בנעוריו, הוא רואה רק דבר, ש"העיק על נפשו וחיוק את החלטתו". עיין באוסף כתביו (גרמנית), כרך ב, עמ' 128-130. והנה קופמאן עצמו אומר באותו מאמר גם כן, ש"האהבה לא"י... נותנת לאמונתו קו חיאליסטי, נוטלת ממנה את ההזיה הריקה, את השמימיות המתוקה". שם, עמ' 113.
- 114 בר' ב, 165.
- 115 בר' ג, 176. עיין על כך במה שנאמר ע"י ההיסטוריון יצחק בר בספרו היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית (בתרגום האנגלי), כרך א, עמ' 31-76 ובמאמרו הנ"ל, המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי, ציון, א, תרצ"ו, וע"י ח. שירמן ב:חיי יהודה הלוי, תרביץ, ט, תרצ"ח, ביחוד עמ' 235-238, ועיין למעלה, פרק ג, סעיף 12.
- 116 עיין ש.ד. גויטיין, ריה"ל בספרד לאור כתבי הגניזה, תרביץ, בד, תשט"ו ועיין גם למעלה בפרק זה, סוף סעיף 6.
- 117 בר' א, 157-158. פרופ' י. בה הוכיח ששיר זה נכתב על פרוצאל בציון, א, עמ' 17 וזה אושר ע"י ח. שירמן בתרביץ, ט, עמ' 19, הערה 3. על יוסף פרוצאל עיין גם אצל אברהם אבן דאוד הלוי, בן זמנו של ר' יהודה הלוי, בספר הקבלה שלו, הוצ' החברה היהודית להוצ' ספרים אשר באמריקה, ע"י גרשון דוד כהן, עמ' 69.

- 118 בר' א, 14.
- 119 כוז' ד, כג ועיין גם שם, א, קטו.
- 120 עיין בר' ג, 18-19 ו-207.
- 121 שם, ב, 185.
- 122 שם, שם, 165.
- 123 על כל זה עיין י. בר, היסטוריה של היהודים..., עמ' 31-38;
46-51; 60-73.
- 124 כוז' ב, י.
- 125 שם, ב, טז.
- 126 שם, א, צה.
- 127 שם, ד, יז.
- 128 שמואל א' כו, יט; כוז' ב, טז.
- 129 כוז' ב, יח.
- 130 בר' ג, 156.
- 131 יש להבין את משג, העניין האלהי - אלאמר אלאלהי - אצל ר' יהודה הלוי במובנו הרחב והמקיף בהשראה עליונה, כוח אלהי, רוח-הקודש, שכינה, נבואה. בניגוד לתוכן, שמכנים ר' יהודה הלוי במושג זה, רואה הרמב"ם את הכוח האלהי בהארה השכלית.
עיין הקדמה לפירוש המשניות, סדר זרעים.
- 132 כוז' ה, כג ועיין גם כן: שם, ד, יז: אף אלהים "נקרא אלהי הארץ" כשמהוא נקרא "אלהי ישראל".
- 133 שם, ב, מד.
- 134 שם, ג, עג.
- 135 שם, ב, ח.
- 136 שם, שם, י.
- 137 שם, שם, יב. ר' יהודה הלוי מרבה לתת משלים, בעיקר מעולם החקלאות והצומח, ומקיש מהם לגבי בעיות דומות בענייני רוח,

אדם וחברה. עיין בנספח, בסוף מחקר זה, שבו ריכזנו את כל משלי ר' יהודה הלוי לפי סדרם, ולמעלה בפרק א, פרק המבוא, סעיף 8.

- 138 דברים לב, ח ועיין דש"י לפסוק זה.
- 139 כוז' ב, טז ועיין שם, שם, יד על אברהם ש"היה ראוי להדבק בעניין האלהי" ולכן הועתק מאדצו אל הארץ המסוגלת והמיוחדת כדי ש"תגמר השלמתו" והוא מביא שם את המשל היפה של עובד האדמה שבמצאו באדמת מדבר, אדמה צחיחה, "אילן שפריו טוב" יעביר אותו אל אדמה טובה, שבה יצליח ביותר ובמקום שיח מדברי ייהפך לאילן משגשג.
- 140 בר, ב, 156.
- 141 כמאמרו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב: "ארץ ישראל שלנו היא דוקא ואינה מקבלת ישוב אלא לישראל",
- 142 בר' ד, 7.
- 143 כוז' ב, יב.
- 144 שם, א, קט.
- 145 שם, ב, יב.
- 146 שם, א, א.
- 147 שם, ד, כה.
- 148 שם, ב, סח והשווה לזה מה שאמר ר' יהודה אחריו: "כי לשון ערב מבחר כל הלשונות... חוץ מלשון הקדש; כי בלשון הקדש דבר האל עם נביאיו, והקדוש (בטיני) את קרואיו. ונתן דתו, ללומדי תעודתו. וחלילה לאל בורא כל הלשונות, לבחור מהן לעצמו השפה החסרה, ולדבר בלשון הצרה הקצרה. אבל מן הידוע, כי לשון הקדש מימי קדם עדפה וגדולה ורחבה ונסבה למעלה למעלה. ומעת גלינו מארצנו, למדנו לשונות הגויים ועזבנו לשוננו, וזו היא סיבת קוצר לשוננו וחסרונה, אחרי

תמימותה ויתרונה". תחכמוני, שער א.

149 כוז' ב, כד. דבריו של ר' משה חגיז, מאות שנים אחרי-כן, מתאימים בזה: "יען זה החורבן כבר הוא לנו אבלות ישנה, אין נוטה עוד אהלה להקים יריעותיה, כאילו ח"ו לא היתה ולא עתידה להיות, וכל אחד בעירו אמר: שלום יהיה לי, כי זו היא ירושלים בשבילי, כי אני שקט ושאנן בלי עול תורה ועול דרך ארץ - מה לי עכשיו בצרת ירושלים? נצחון הערים, אשר אנו בהם די לנו והותר". שפת אמת, הוצ' ווילנא, תרל"ו, עמ' 31.

150 כוז' ב, כד.

151 בר' ב, 164.

152 כוז' ב, כג.

153 מדברי ינאי המלך לאשתו. סוטה כב, ע"ב.

154 כוז' ה, כו-כז.

155 שם, שם, כב-כג.

156 בר' ב, 165.

157 שם, ד, 285.

158 הטענות של פשרני הגלות באות על פי רוב ביחד ובפי אותם האנשים, והחלוקה לדרגות היא מלאכותית ונעשתה על ידינו רק לשם הבהרת עמדתו של ר' יהודה הלוי כלפי כל טענה וטענה.

159 כוז' ה, כב. אותן הטענות, ועוד ביתר, חוצפה', באות לידי ביטוי, מאות שנים אחר כך, בשאלה, שנשאל ר' משה חגיז הנ"ל: "ואם יש איזה שכר טוב לשכון בה (בא"י) מאחר שכפי הנשמע לי מאיזה מעיינים הוא, שבזמן הזה בגדר עצמו, שהן כל שאר הארצות, היא העיר הנזכרת ירושלם ושבאיזה מקום, שנקרא את ה' יעננו", ולא עוד אלא "שהדרים שלה (של א"י) עןברים ציווי השם, אשר גזר היות אותה הארץ שוממה מבלי יושב מבניה ישראל". שפת אמת, עמ' 6. ור' משה חגיז יודע יפה את סיבת

הטענות האלה, "כי זה נמשך להם לפי שרואים עצמם יושבים

בהשקט ובבטחה איש תחת גפנו ותאנתו". שם, עמ' 28.

160 בר' ב, 164.

161 כוז' ה, כג.

162 בר' ב, 165. גם הרמב"ם בהסתמכו על חז"ל קובע שעם חורבן

המקדש לא בטלה קדושת המקום, שכן הקדושה נובעת מתחולת

השכינה שם, כאמור: "והשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא)

ואמרו חכמים: אעפ"י ששומיין בקדושתן הן עומדים" ולכן

קדושה ראשונה קידשה גם לשעתה וגם לעתיד לבא. עייין יד

החזקה, הלכות בית-הבכירה, סוף פרק ו.

163 בר' ב, 165.

164 שם, שם, 156.

165 שם, שם, 164.

166 המאה האחת-עשרה, וביחוד מחציתה השניה, ותחילת המאה השתים-

עשרה היא תקופה מבולבלת וסוערת בארץ-ישראל בגיין: השלטון

הרופף של הפאטימים האחרונים, כיבוש הסלג'וקים ב-1071

וחזירת הפאטימים בשנת 1098, ושנה אחר זה כיבוש הצלבנים -

וכל המהומות הללו מלוות הרג ביהודים ודלדולו הגמור כמעט

של הישוב העברי בארץ-ישראל.

ר' אברהם בר חייא כותב במגילת המגלה שלו, כשלשים שנה אחר

כיבוש ירושלים ע"י מסע הצלב הראשון, - אם כן בערך עשר

שנים, או קצת יותר מזה, קודם עלייתו של ר' יהודה הלוי:

"כי מיום שגברו אלו הרשעים על הבית, לא הניחו ישראל לבוא

בתוכו, אף איש אחד יהודי אינו נמצא בירושלים בימים האלה".

עייין בהוצ' פוזנאנסקי, שער ד, עמ' 100, ועייין גם כן: בן-

ציון דינור, תולדות ישראל, ישראל בגולה, כרך ב, ספר א,

עמ' 126; שמואל קליין, תולדות הישוב היהודי בא"י, עמ' 127.

וצודק ב.צ. דינור, שקובע על סמך התעודות המועטות הקיימות, ש"הקהילה היהודית בירושלים נתבטלה איפוא עם כיבוש הצלבנים, ואם כי גם אחרי כן אנו מוצאים יהודים בירושלים... מספרם היה בכל אופן מעט מאוד ורק בתור יוצא מן הכלל, ובשום פנים אי אפשר לדבר על קהילה שלמה בירושלים". עיין: לתולדות היהודים בא"י בימי מסע הצלב הראשון, ציון, ב, ירושלים, תרפ"ז, עמ' 53.

הרמב"ם, שעבר בארץ-ישראל בדרכו מפס למצרים, בשנת 6-1165, ושהכיר את מצב הישוב בימי הצלבנים, כותב באחת מתשובותיו: "וכמו שלשה-ארבעה מקומות חיים בכל ארץ-ישראל". עיין תשובות הרמב"ם, ליפסיאה, חלק ב, דף מד. מובא ע"י ש. קליין בספרו הנ"ל, עמ' 138-139.

וכך יוצא גם מדברי הנוסע הידוע ר' בנימין מטודילה, שהיה בארץ-ישראל בסוף ימי הצלבנים (בערך בשנת 1170), שכן הוא מוצא קהילות ניכרות, אם כי לא גדולות, רק געכו, קיסרי, רמלה ואשקלון.

ור' פתחיה מרגנשבורג, שבא לירושלים רק שנים אחדות אחר ר' בנימין, מוצא בה רק ישראל אחד, ר' אברהם הצבע (וכנראה, השערות של החוקרים, שחלה טעות בהעתקה של דברי ר' בנימין מטודילה ובמקום ד' יהודים בירושלים העתיקו ר' יהודים, היא נכונה). וזה הרי היה כבר בסוף ימי הצלבנים, כשהמצב שקט במקצת.

167 בר' ב, 164-165.

168 כוז' ב, כג.

169 שם, שם, כד. על שתי הדוגמאות של האבות ושל גולי בבל, השווה

לנאמר למעלה, בפרק זה, סעיף 3.

170 על מוטיב זה בנושא של חומר וצורה עיין למעלה, פרק ג, סעיף

6; בנושא של ישראל והעניין האלהי - שם, סעיף 5; בנושא של

ישראל וחורתו - למעלה, פרק ב, סעיף 12.

- 171 כוז' ה, כז.
- 172 שם, ב, כד.
- 173 בר' ג, 178.
- 174 שם, שם, 179.
- 175 כוז' ה, כז.
- 176 שם, שם, שם.
- 177 בר' ב, 180-181.
- 178 שם, שם, 181.
- 179 כוז' ד, ג. על מצרים הנכללת בגבולות אדמת הנבואה עיין גם למעלה, פרק ג, סעיף 9.
- 180 בר' ב, 181.
- 181 כוז' ב, כב.
- 182 בר' א, 102.
- 183 שם, שם, 13.
- 184 עיין כוז' ה, כג; "ותתעורר החשוקה אליו" או השיר "לפי מעירי לעלות לבית קדשי ועירי", בר' א, 73, ובהרבה מקומות אחרים.
- 185 בר' ב, 183.
- 186 שם, ד, 80 ועיין גם כן שם, שם, 227.
- 187 שם, ב, 164.
- 188 שם, א, 90.
- 189 שם, ב, 184.
- 190 שם, שם, 182.
- 191 שם, שם, שם.
- 192 שם, שם, 171.

193 כל שירי רבי יהודה הלוי, הוצ' מחברות לספרות, כרך א,

טפר א, עמ' 19.

194 בר, ב, 185. על החיים ב, טאלונים היהודיים, מקום פגישות

לאנשי תרבות ולזהודים קרובים למלכות, עיין אצל יוסף

ג' ייקובס, יהודה הלוי - משורר ועולה-רגל (אנגלית), ג' ואיש

אידיאלס, ניו-יורק, 1896, עמ' 103-134.

נ ס פ ח : ר י כ ו ז כ ל מ ש ל י ר' י ה ו ד ה

ה ל ו י ש ב ס פ ר "ה כ ו ז ר י"

(לפי סדר הופעתם בספר. עיין למעלה, סעיף 8, פרק א, פרק המבוא)

"וינוחו נפשותם להאמין להם

(לנביאים) עם תמימות דבריהם

ועבי משליהם" (כוז' ד, יז).

מאמר א, סימן ה.

משל חוקרי הטבע. על חזיונות מופלאים שאלמלא ראו אותם חוקרי

הטבע היו מכחישים אותם, אבל מאחר שנוכחו במציאותם, יתחכמו

וימציאו סיבות וסברות כדי לתרצם וכדי לקרבם אל השכל.

זוהי תגובתו של הכוזרי לעיקרי אמונתו של החכם הנוצרי שאינם

יכולים להתקבל על הדעת, אלא אם יאומתו ע"י המעשה והנסיון.

זהו נימוק חשוב בידי ר' יהודה הלוי, שכן על ידו הוא מדגיש

שהראייה והנסיון ההיסטורי הם עיקר ואילו השכל – תפקידו משני.

ועוד: ע"י כך אפשר גם לראות בשכל אמצעי גמיש שאנו עושים בו

שימוש בהתאם לרצוננו ולא אוטוריטה מוחלטת-אבסולוטית, שאפשר

לסמוך עליה ללא ערעור.

והשווה למאמר א, סימן סה: אריסטו הטריח את שכלו בשאלת קדמות

העולם או חידושו, כי לא היתה בידו קבלה מוסמכת, אבל אילו

היה חי באומה (כישראל) שיש לה קבלה מפורסמת על בריאת-העולם,

לא היה, כמובן, דוחה זאת. להיפך, הוא היה מאמץ את שכלו והיה

משתדל להביא סברות שכליות כדי להוכיח את חידוש העולם למרות

הקושי שיש בכך, כשם שעשה זאת כדי להוכיח את קדמות העולם,

דבר שמתקבל עוד פחות מזה על הדעת.

והשווה גם למאמר ד, ג (בחלקו האחרון): פילוסופי יוון דחו

את חזיונות הנבואה, מאחר שלא ראו אותם, אבל "אילו היו רואים פילוסופי יוון (את) הנביאים בעת נבואותם ומופתיהם, היו מודים להם" והיו מחפשים כל מיני דרכי היקש וסברא כדי להגיע לכך וכדי לתרץ ולהסביר תופעה יוצאת מגדר הרגיל זאת של הנבואה.

א, יט - כד.

משל מלך הודו. סיפורים ושמועות סתם על צדקת אנשי הודו ומידותיהם הטובות לא ישכנעו אותנו בקיומו ובחכמתו של מלך הודו, אבל תשורות ומכתב מלא חכמה ממנו - יאשרו קודם כל את קיומו ויעידו גם על אפיו.

המשל בא להצדיק את פתיחתו של החבר שלא עסקה בעקרונות כלליים של הדת, שהם בבחינת ספקולאציות שכליות, שאין בידיו כדי להוכיח אמיתותן, אלא במאורעות ההיסטוריים שהתרחשו ע"י ה' לבני ישראל, שאין עליהם ערעור, שמא הם בדויים.

בדומה לכך פתח גם משה - בדבריו אל פרעה ואף ה' עצמו - במעמד הר-סיני (א, כה).

א, כה.

החבר משווה ומדמה את הקבלה, את המסורת המשתלשלת מדור לדור, להתגלות עצמה ואומר ש"הקבלה הנמשכת היא כמראה העין".

כדברים האלה הוא אומר גם במאמר ה, יד (במשפט האחרון): "והקבלה הנמשכת אשר היא כראייה".

א, לא - מג.

החבר מתאר ומפרט את ההידארכיה שבבריאה, את סולם-הדרגות הקיים

בעולם ואת ייחודה של כל דרגא (דומם, צומח - וייחודו: העניין הטבעי, בעלי-חיים וייחודם: הנפש, אנשים וייחודם: השכל) כדי לקרב אל השכל את קיומה של דרגא נוספת: עם הנביאים, עם ישראל וייחודו: העניין האלהי. כשם שהאדם שונה בסוגו ועולה במדרגתו מעל לבעלי-החיים ב, שכלו' ובעלי-החיים מעל לצומח ב, נפשם' והצומח מעל לדומם ב, טבעו', כך קיים סוג מיוחד של אנשים העולים על בני-אדם אחרים במעלה מיוחדת שיש להם, מעלת הנבואה.

ענין גס: ב, סוף יד; ב, סוף מד; ה, יב; ה, כ (הקדמה רביעית).

א, מז.

הלב והקליפה. ר' יהודה הלוי משווה כל יחיד מיחידי-הסגולה, בחירי הדורות הראשונים של האנושות (כמו אדם, שת, אנוש, נוח, שם, עבר ועוד) ללב של אותו דור, לתוך ולגדעין ואת הבנים האחרים באותו דור לקליפות.

על דוגמא זאת חוזר ר' יהודה הלוי פעמים אחדות. ענין: א, צה; א, קג; ב, יד; ד, טו.

מצויה כאן מעין תורה של השבחת הגזע.

א, עז.

אין לייחס ליסודות הטבע שבעולם חכמה של מתן צורה לחומר, שהוא מעשה אלהי בלעדי, ואפשר לייחס להם רק פעולת סיוע לחומר, כשם שאין לייחס להורים את יצירת ילדם, אלא רק סיוע לחומר המוכן לקבל את הדמות האנושית.

ענין בנאמר להלן: ג, כג.

א, עט.

משל הכסיל והרפואות. אדם הרוצה לקבוע בעצמו את שיעורן ומידתן של מצוות, דומה לכסיל שנכנס לאוצר הרופא וחילק רפואות לחולים בלא ידע ואבחנה והמית אנשים רבים.

ועיין גם: ב- מו, נ, נו; ג- ז, יט, כג, נג: רק אלהים יודע שיעורן של מצוות ולכן אי אפשר להתקרב אל אלהים אלא במצות האלהים.

ר' יהודה הלוי עצמו מזכיר שוב את משל הכסיל שלו ומסתמך עליו במאמר א, צז.

א, צה.

משל האילן אשר שרשו טוב. השפעתה של התורשה הרוחנית המשובחת דומה להשפעתה של התורשה הביולוגית בעולם הצומח. כשם שהזרע או השורש הטוב והמשובח יניב אילן משובח, כך הניבו אברהם יצחק ויעקב פירות כדוגמת משה ואהרן ומריט ועוד.

א, צט.

החבר משווה את מתן המצוות ע"י ה' ודרכי הקרבת הקרבנות על כל פרטיהן להרכבה הנפלאה וההרמונית של האברים והפרטים הדקים והעדינים ביותר בבעלי-החיים ובצמחים, שאם פרט אחד מהם נעדר או אם תקרה בהם תקלה כל שהיא - כל הבניין מתערער.

השווה לנאמר להלן: ב, כו; ג, נג.

א, קא - קג.

קביעתו של החבר שהחורה ניתנה רק לישראל מעוררת את תמיהתו של המלך מדוע היא לא ניתנה לכל העמים. על תמיהה זו עונה החבר

בתמיהה דומה: כלום לא היה ראוי יותר שכל בעלי-החיים יהיו

בני-אדם - מדברים?

התשובה כאן דומה לזו שהזכרנו לגבי הנאמר ב- א, לא-מג, שיש
דירוג בעולם וכשם שבעלי-החיים אינם בדרגת מדברים, כך גם
העמים האחרים אינם בדרגת בני-ישראל ולא היו ראויים לקבל את
התורה, אלא העם הנבחר בלבד.

א. קט.

משל מלך הודו (שונה מזה שבמאמר א, יט-כד). אחד מן החברים
הלך אל מלך הודו וזכה לגדולה והלבישו המלך בגדים יפים והחזירו
עם מלאכיו ומתנותיו לאחר שכרת אתו ברית, ומאז שלחו החברים
שלוחים אחרים למלך הודו - והדרך עכשיו היתה ידועה כבר וקלה
יותר ולא צריך היה לשאול לסיבות עבודת מלך הודו, כי התועלת
היא ברורה.

והנמשל: החברים הם בני ישראל, וההולך הראשון הוא משה והשלוחים
האחרים - שאר הנביאים והשלוחים ההודיים הם השכינה והמלאכים,
והבגדים היפים הם אור הנבואה והמתנות - שני לוחות הברית.

הנושא הוא: יעודו של עם ישראל שמתבטא בהידבקותו בנבואה ולא
דוקא בהנאות שלאחר המוות.

ב. ב.

בדיון על שמות הבורא קובע החבר שתאריכו, חוץ מן השם המפורש,
אינם חלק מעצמותו של ה', אלא לקוחים מרשמי הפעולות של ה' על
בני האדם. כך נקרא ה' אל רחום וחנון וגם אל קנוא ונוקם בפי
הבריות - לא שהוא משתנה ממידה אל מידה, לא שהוא באמת רחום

או נוקם, אלא הוא שופט צדק, כמו, להבדיל, השופטים בקרב בני-האדם שהם דנים לפי החוק, ויש אנשים שיוצאים מהם זכאים בדין ואחרים - חייבים בדין.

על ההשוואה לשופטי צדק בעולם הוא חוזר להלן בהמשך המאמר, בתחילת סימן ד.

ב, ב.

המידות השולליות הן סוג אחד של מידות השט והן אינן מתכוונות באמת למה שאנחנו מבינים בהן (אנחנו, למשל, מבינים, חיים' במובן של הרגשה ותנועה ואילו ה' נעלה מזה), אלא באות רק כדי לשלול את היפוכן. כך אנו אומרים על ה' שהוא חי, אחד, ראשון, אחרון, כדי לשלול ממנו המוות, הריבוי, ההתאחרות והכליון.

לשם הדגמה נותן החבר את משל הזמן שמעצם טבעו אין לו שייכות לחיים או למוות ואת משל האבן: כשם שהיא פחותה במידה כזו שאי-אפשר לייחס לה כסלות או חכמה, כך ה' נעלה מדי מכדי לייחס לו חיים (במובננו) או מוות.

ב, ז.

כשם שנאמר על האור בבוקר ובערב וביום המעונן, כי האור הוא ניצוץ מן השמש, למרות שהיא נסתרת, והאור למעשה בא אלינו באופן אמצעי ע"י השתקפותו בגופים, כך גם ה' מתגלה לא באופן ישיר אלא באמצעות עמוד ענן ואש וכו'.

ב, י.

על התמיהה של המלך (בסימן הקודם) בעניין תחולת העניין האלהי

רק בארץ אחת, ארץ-ישראל, משיב החבר בדוגמת ייחודן של ארצות שונות בעניינים אחרים, בשטחי הפאונה והפלורה והמינרלים שלהן; וגם יושביהן שונים בצורתם ובתכונותיהם מיושבי ארץ אחרת. הגיאוגרפיה משפיעה על הפסיכולוגיה, מדוע ייתכן שארץ מסויימת תתייחד במחצבים מסויימים הקיימים רק בה ולא בארץ אחרת, בצמחים מסויימים ובבעלי-חיים מיוחדים, ולא ייתכן שארץ מסויימת תתייחד גם בעניין רחני?

ב, יב.

משל הכרם שבהר. הצלחת הכרם תלויה בשלשה גורמים כשהם משולבים ביחד: אדמה מתאימה - אדמת ההר; שתילים מתאימים - גפנים; טיפול ועיבוד מתאימים. רק אם מצטרפים שלשה גורמים אלה ביחד - יצליח הכרם.

הנמשל: עם ישראל, שהוא סגולה ולב - הגפנים; ארץ ישראל - אדמת ההר; המעשים, כולל המצוות התלויות בארץ - הטיפול. עם ישראל לא יזכה לעניין האלהי בלי ישיבה בארץ ישראל, כשם שהכרם לא יצליח בלי אדמת ההר המתאימה לו.

ועיין גם להלן ב, יד ("וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם העניינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכנה") ו-ד, יז ("עם הדברים התלויים בה אשר הם כעבודת האדמה").

ב, יד.

משל האילן במדבר. על האכר שמצא אילן טוב באדמה צחיחה במדבר, שבה הוא צמח רק בדרך מקרה ונטע אותו באדמה פוריה ומעובדת. מובן, שצמיחתו של האילן עכשיו היא טבעית ומשגשגת יותר. מגזע

מדברי-פראי הוא הפך לגזע פרדסי-תרבותי.

כך קרה עם אברהם אבינו, שעל מנת להגיע להשתלמותו הרוחנית המשגשגת והמוחלטת הועבר ממקומו, אור-כשדים, אל ארץ כנען.

ועיין להלן ב, טו: "ולא נתפן לאברהם שידבק בעניין האלהי ושיכרות עמו הברית, אלא אחר שהיה בארץ הזאת במעמד בין הבתרים".

ב, כד.

תפילות לציון הנאמרות ע"י בני ישראל בדרך של שיגרא וללא הכנסת כוונה ומחשבה כנה בהן, מדמה החבר ל"צפצוף הזרזיר".

אותו משל ניתן להלן, במאמר ג, אמצע סימן ה, לגבי כל התפילות שצריכות להיות מלוות מחשבה וכוונה, "ולא יבטא בתפילתו על דרך המנהג והטבע כמו הזרזיר והפפגא (תוכי)".

ב, כו.

הקרבנות שמקריבים לה' - אין הקב"ה זקוק להם, כמובן, בשביל עצמו, וכוונתם היא: הכנסת סדר בקרב המקריבים, שיאפשר את הופעתו והשפעתו של ה'. משל למה הדבר דומה? ל, נפש המדברת (השכל) שמופיעה באדם מאחר שאבריו, כוחותיו וטבעיו מאורגנים בסדר היאה המאפשר לו להגיע למצב שהוא למעלה ממצב הבהמה - להופעתו של "מלך השכל". ה, נפש המדברת אף היא אינה זקוקה למזון שהגוף מעכל, "כי היא נעלה ממנו", כשם שלהבדיל ה' אינו זקוק לקרבנות (על דמיון ה' ל, נפש המדברת עיין להלן ד, ג).

העניין האלהי איננו חל כי אם בנפש המקבלת את השכל, והנפש

הזאת אינה מתחברת כי אם ברוח חיים חם טבעי, ורוח זו אי אפשר לו בלא מקור, בו יתקשר כהתקשר הלהבה בראש הפתילה, והנמשל לפתילה שבמשל זה הוא הלב.

וכן עבודת הקרבנות, סדר המשכן ומערכת כליו ונושאייהם, על כל פרטיהם ודירוגם, דומים לסידור האברים שבגוף האדם, כשהלב נמצא במרכזו.

השווה לנאמר למעלה: א, צט ולהלן: ג, נג.

ב, כח.

החבר משווה את ארון ה', שכלל את עשרת הדברים ואת התורה, ללב (עיי' גם בסימן כו שבמאמר זה: "וכל אלה עבודות לארון ולכרובים אשר הם במדרגת הלב"). "משם תצאנה שתי החכמות: חכמת התורה... וחכמת הנבואה". נושאייהן של שתי החכמות הם הכהנים והנביאים, שאותם הוא מדמה לראש האומה.

ב, כט - לב.

לאחר שהמלך מדמה את ישראל, על פי משליו של החבר (בסימנים הקודמים: כו, כח), ל"גוף בלא ראש ובלא לב", החבר, עולה עליו וטוען שהוא אפילו לא גוף "אבל - עצמות מעוזרות, כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל". אבל הוא עולה בכל זאת על האומות האחרות, שאותן הוא מכנה "אומות מתות" ומדמה אותן לפסלי-אדם עשויים מאבן, שיש להם, למראית עין, כל האברים החיצוניים של אדם, אבל אין בהם רוח חיה, בה בשעה ש, העצמות היבשות שימשו בעבר כליט ומסגרות לראש וללב ולרוח ולשכל, ו"נשאר בהם טבע מטבעי החיים".

את משל העצמות היבשות של יחזקאל מזכיר החבר שוב במאמר ג, סוף יא, וגם בדימוי של צלמים, פסלי-אדם, משתמש המחבר במקום אחר בספרו (עיי' ג, ט), כשהוא עוסק (כמו כאן בסימן לב) בנושא של אי-הצלחתן של אומות הגויים להדמות לעם ישראל, למדות כל נסיונות-חיקוייהן את עם ישראל, אלא ששם הניגוד בין עם ישראל והגויים הוא עוד חריף יותר, כי את הצלמים הוא משווה לא ל, עצמות יבשות, אלא לבני-אדם חיים. לדוגמא הוא לוקח את יום השבת. הנה גם האומות האחרות קבעו יום מנוחה, אבל הדמיון בין יום מנוחתן ליום השבת של ישראל הוא כדמיון בין "צורות הצלמים אל צורות בני אדם החיים".

ב, לד.

החבר מדמה את ישראל גם לחולה נשחף, שהרופאים איבדו כל תקווה לרפאותו בדרך הטבע והוא מקווה לרפואה בדרך הנס.

החבר מזכיר כאן גם את הדמיון של ישראל לעבד ה' שבישעיהו (פרקים נב - נג). על התאמתו של דמיון זה לישראל מערער המלך בסימן הבא (לה) והחבר משיב לו ב, משל הלב' (לו - מד).

ב, לו - מד.

משל הלב: "ישראל באומות פֶּלֶב באברים, הוא רב חליים מכולם ורב בריאות מכולם" (לו).

כשם שהלב, ברגישותו המיוחדת, מושפע לרעה מכל מה שקורה בגוף האדם, ויחד עם זה דוחה מעליו כל מחלה בעוד מועד בשרם שתתבסס, כך גם עם ישראל מושפע לרעה מדרכי הגויים ויחד עם זה דוחה מעליו, בעזרת השם וענשיו, השפעות רעות, מסלק את פסלתו, נטהר ומזדכך (מד).

ב, מח.

את המצוות השכליות (שהשכל מחייב) והמנהגיות (שהחברה מחייבת) מדמה החבר לדברים הטבעיים שגוף האדם זקוק להם ולא יתקיים בלעדיהם, כמו: אכילה ושתיה ותנועה ומנוחה וכו'. אבל כשם שאלה אינם מהווים את מהות האדם ותכליתו, כך עם ישראל אינו יכול להגיע לשלמות בלא קיום המצוות השמעיות-אלהיות, שבהן התייחדו בני ישראל, כתוספת על המצוות השכליות, ושבזכותן זכו לעניין האלהי.

על שלשה סוגי-מצוות אלה (שכליות-נפשיות, מנהגיות-חברתיות ואלהיות-שמעיות) עיין גם להלן ג, ז ופירוטן של מצוות אלו בכל סוג וסוג עיין: ג, יא.

ב, סוף נ.

התחלת תהליך ההידבקות של העניין האלהי בעם ישראל באה מה' ולא מאתנו. כשם שלא נאמר שבעל-חיים ברא את עצמו, אלא שאלהים יצר אותו מחומר המתאים לקבל את צורת החי, כך אלהים הוא זה שבחר בעם ישראל המתאים לדרגא האנושית הגבוהה ביותר והוא שיזם את הוצאתנו ממצרים ואת הפיכתנו לעם סגולתו.

ב, התחלת נו.

כאן מופיע משל על מנת להצביע לא על דמיונו של הנמשל אליו, אלא על עליונותו עליו. דוד, במזמורו הפותח במלים "השמים מספרים קבוד אל" (תהלים פרק יט), מתאר את גדולתה, את אורה, דרכה ויפיה של השמש (פסוקים ה - ז) וסומך לכך דברים בשבחה של התורה: "תורת ה' תמימה משיבת נפש וגו'" (פסוקים ח - יא), כאילו רצה לומר: אל תתפלאו כל כך על גדולתה של השמש, כי יש

דבר שהוא מופלא ממנה: התורה, - "כי התורה יותר בהירה וגלויה ומפורסמת ומועילה ומעולה".

ב, ס.

רוב האנשים מושפעים לרעה מקרבת המתים והקברות, למרות שעל אנשים גסים זה לא משפיע, כשם שאנשי הרוח המבקשים לזכך מחשבתם בלימודים פילוסופיים או לזכך נפשם בתפילה, ימצאו נזק "מישיבת הנשים, וחברת הליצנים והתעסק בשירי האהבה והשחוק".

ב, סב.

מציאותה של השכינה בישראל משולה למציאותה של הרוח בגוף האדם.

החבר משווה את השינוי שחל בבני-ישראל בעת התרחקות השכינה מהם למצב של גוף האדם כשרוחו מסתלקת ממנו, באחוז אותו פחד או דאגה, עד שנראה אפילו כתמים שחורים וירוקים בגופותם.

עיי' להלן ד, ג, כשהוא משווה את כל האותיות לגוף ואת ארבע האותיות של השם המפורש לרוח השוכנת בגוף האדם.

ג, ג ו-ה.

החסיד, עובד ה', איננו פורש מן החיים והוא משול למושל במדינתו. כשם שהמושל נזהר במדינתו ודואג לאנשיה ונוהג בהם בצדק, ולכן הם נענים לו ונשמעים לו, כך החסיד נוהג בצדק ובמידה הראויה, ללא ריבוי יתר וללא מיעוט יתר, בגופו ובנפשו, בחושיו והרגשותיו, בכוחותיו הטבעיים, החיוניים והשכליים.

ועיי' דברים דומים על התנגדותו לפרישות במאמר ב, נו: "ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השווה ולתת לכל כוח

מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק, מבלי ריבוי בכוח אחד, קיצור בכוח אחר וגו'".

את מערכת אבריו וכוחותיו מסדר עובד ה' ב"דומה לסדר שסידר משה עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני" לקראת הופעתו של ה' (סימן ה.).

ג, ה (מחצית שניה של הסימן).

החבר מדמה כל תפילה ללב של הזמן ולפריו של הזמן, וכל שאר הזמנים הם כמו דרכים המובילים אליה. שלש התפילות היומיות הן "פרי יומו ולילו" והשבת - פרי השבוע וכן הלאה.

את סדר התפילות מדמה ומשווה החבר לסדר של התזונה הגופנית: "הסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף". התפילות נחוצות לנפש כמו שהמזון נחוץ לגוף. תפילה אחת מספיקה לו לאדם רק עד התפילה הבאה, כשם שסעודת-היום מספיקה רק עד סעודת-הערב.

החבר מדמה גם את התפילה לפעולה רפואית המטהרת את הנפש מזוהמת העבר ומכשירה אותה לעתיד ואת הימים המיוחדים המוקדשים לעבודת ה', כמו שבת, ראשי-חדשים, שלש רגלים, צומות (ובעיקר צום יום כיפור), הוא מדמה לימי-רפואה. ביום השבת הנפש "מתרפאה מתלי שקדם ומתעתדת למה שידחה ממנה התלי בעתיד", כשם שהגוף מתקן במנוחת השבת "את אשר חסר לו מששת הימים, ויהיה נכון לעתיד". ואחר-כך באה "הרפואה החדשית" - ראשי-חדשים, וכן הלאה.

ג, ז.

השכל האנושי אינו משיג את המצוות האלהיות (השמעיות) שניתנו ע"י ה' ואנו מקיימים אותן, למרות ששכלנו אינו מגיע להבנתן,

כשם שהחולים מציתים להוראות הרופא ואינם מערערים על דרכי-טיפולו בהם.

ג, אמצע יא.

כדי להדגים את דבר השגחתו והנהגתו של ה' בעולם מביא החבר משל שהוא מנוגד לנמשל, מעין אנטי-משל: שלא כמו האומן המתקין ריחיים והם פועלים לפי חוקי התקנתם גם לאחר הסתלקות יוצרם, אלהים שברא את האברים "ממשיך להם עם הרגעים" - ממשיך כל רגע ורגע להשפיע עליהם, ואינו מסיר השגחתו מהם אפילו רגע אחד.

ולעניין השגחה זו והעקרון של גמול ועונש מצד ה' מדמה החבר את החסיד לעבד שאדוניו בוחן אותו ומשגיח עליו כדי "לגמלו או לענשו", בהתאם למעשיו ולהתנהגותו.

ג, טו - טז.

"האדם השלם" מרגיש הנאה במה שיאכל וישתה (והוא חייב על כך לברך על כך) יותר מאשר התינוק והבהמה, כשם שהבהמה מצדה נהנית מן המאכל והמשתה שלה יותר מאשר הצמח, למרות שאף הוא "ניזון תמיד".

וכל זה מפני שהאדם ניחון בתכונה של תחושת-ההנאה והכרת-ההנאה, החסרה לאחרים. משל למה הדבר דומה? לשיכור שהביאו לו בזמן שכרותו כל אשר התאוה והוא אכל ושתה ושמע ניגונים והתחבר עם אהוביו וחיבק אהובתו. כשיספרו כל זאת לשיכור לאחר התפכחותו משכרותו, הוא יצטער על כך מאוד, ויראה בכך הפסד ולא רווח, שהרי באו לידין הנאות בזמן טשטוש חושיו והוא לא הרגיש בהן הרגשה של ממש.

ג, יז.

בברכת "אהבת עולם" שבתפילת שחרית מתכוון החסיד להדבקות העניין האלהי בעם ישראל, בעדה המוכנת לקבלו, "כהדבק האור במראה הזכה".

ג, יט.

בתחילת סימן זה מדבר החבר בשבחה של תפילת-ציבור, שקשורה באחריות הציבור לכלל היחידים, ויתרונה על פני תפילה ביחידות, והוא ממשיך ומשווה את העניין האלהי למטר המרווה ארץ שלמה, שראויה לכך, למדות שיש בה יחידים שאינם ראויים לכך, והם זוכים בהצלחת הכלל, ולהיפך: יש שנמנע המטר מארץ שאינה ראויה לו, למרות שאפשר שיש בה יחידים הראויים לו והם מפסידים בהפסדו של הכלל.

בהמשך הסימן ממשיך החבר את היחיד המתפלל רק למען עצמו, לאדם המחזק את ביתו לבדו ואינו רוצה ליטול על עצמו חובה ציבורית של חיזוק חומת כל העיר (המדינה). אדם כזה, הפורש מן הציבור, הוצאותיו מרובות והסכנה הצפויה לו מרובה, ואילו המשתתף עם הציבור - הוצאותיו מועטות ובטחונו מרובה, כי מה שמחסיר האחד משלימו השני "ותקום המדינה בתכלית מה שיש ביכולת", בהוצאה מועטת, שכולם נושאים בה שווה בשווה.

וליתר חיזוק בנושא זה של נשיאת היחיד בדאגה למען הכלל שאליו הוא שייך הוא ממשיך וממשיך את היחיד בתוך הציבור לאבד בגוף. אם הזרוע, למשל, תסרב שיקיזו את דמה למען הבראת הגוף, כל הגוף יפסיד, כולל הזרוע עצמה. היחיד חייב, איפוא, לסבול לפעמים, ואפילו להקריב את חייו, למען הכלל, כי בשובתו של הכלל ייטב גם לו. ומפני כך נקבעו ע"י התורה המעשרות והמתנות,

השבתות והמועדים, השמיטות והיובלים וכיו"ב.

ג, כא.

כדי לחזק את טענתו שמי שקרוב אל אלהיו בעודו בחיים ומקיים מצוותיו (בני ישראל) ידבק בו, על אחת כמה וכמה, בעולם הבא, מביא החבר משל בפלוני שהיה מקורב למלך קירבה גדולה, עד כדי כך שהמלך היה מבאי ביתו, בה בשעה שאנשי המדינה האחרים בקשו את חסותו של המלך רק ביצאם לדרך רחוקה, שאז אחזם פחד מפני לסטים וחיות רעות. על תמיהתם של אנשי המדינה שפלוני אינו מבקש חסותו של המלך לפני צאתו לדרך, לימדם פלוני קל וחומר: המלך עוזר לו ונענה לו בתוך העיר ובעיתות שלום, לא כל שכן שהוא יעזור לו בעת צרה, גם בלי שיפתח פיו בבקשה!

ג, כג.

כשם שה' לבדו הוא נותן חצרות לצמח ולחי והטבע הוא בבחינת עוזר למעשי ה' בלבד ע"י ההרכב הנאות של חום, קור, לחות ויובש, וכשם שה' לבדו הוא המשער והיוצר את הצורה האנושית והאדם רק עוזר לו ע"י פעולת המשגל והנחת הזרע, כך ה' לבדו הוא שקובע את שעור המעשים ש"האומה החיה" (עם ישראל) צריכה לקיים כדי שיחול בה העניין האלהי.

והשווה לנאמר למעלה: א, עז.

ג, לז.

את המתחכמים בעבודת השם (והכוונה כאן היא לקראים) הוא מדמה להולך במדבר הצפוי תמיד לסכנות והוא מכין עצמו, מתוך חרדה לנפשו, לקראת סכנות אלו, או למחפש מבצרים כדי להתבצר בהם,

לעומת כלל ישראל (הרבניים) שאותו הוא מדמה להולך בעיר בטוחה, שאין בה סכנה, או לשוכן על ערשו בעיר קדומה ובצורה, שכן הם עושים כמצווה עליהם בלי להתחכם, בלי להוסיף ובלי לגרוע, ודרכם בטוחה ורגועה.

ג, מג.

אם העקרונות הכלליים נהירים ומקובלים, אין לשים לב לפרטים מסויימים שלהם, שנראים אולי תמוהים ובלתי מובנים, כמו שאדם שמשוכנע בצדקת הבורא ובחכמתו לא ישים בו דופי בגלל מעשי עוול שנראים בעיניו בעולם, וכמו שמי שמשוכנע בהישארות הנפש ובכוחותיה הרוחניים, לא ישים לב לתמיהות כגון: "העדר פעולות הנפש בעת השנה ועת החלי" וכיו"ב.

ג, מט.

יש לקבל לא רק את המצוות אלא גם את תולדותיהן, גם אם יש מהן שמנוגדות לשכל הישר ולסברא, כשם שתורת ההגיון מחייבת את העדר הריקות, את חלוקת הגוף לאיזן-סוף של חלקים, את כדוריותה של הארץ, למרות שהשכל הישר מכחיש את כל אלה.

כמו כן מדמה החבר את האנשים, שדברי חכמינו ז"ל נראים זרים בעיניהם והם מפרשים אותם בהתאם לסברתם, לעמי הארץ שאינם מבינים את דברי חכמי הטבע והאסטרונומיה ומפרשים אותם שלא כהלכה.

ג, נג.

מעשי התורה, הטכסים וענייני הפולחן הדתי היהודי דומים ל"הויות הטבעיות", למעשי הטבע: הם נקבעים בידי שמים ולא

בידי בשר ודם: "כולם משוערות מאת הבורא, ואין שעורם ביכולת בשר ודם".

כשם שמעשי הטבע מאוזנים להפליא ומורכבים במידות המדוייקות והראויות של ארבעת היסודות, וע"י תוספת או מגרעת של דבר מועט הם עלולים לקבל או להפסיד את צורת הצמח או את צורת בעל-החיים (כמו הביצה, שע"י עודף של חום או קור או תנועה, לא תקבל את צורת האפרוח), כך גם מעשי התורה מאוזנים ושקולים וקבועים בידי ה', כי רק הוא לבדו "יוכל לשער המעשים עד שיחול בהם העניין האלהי", ושינוי של דבר מועט יביא להפרת איזון זה.

התוצאות המשובחות של מעשי התורה, שאמנם יש מהם שהם נראים פחותים ומשונים, מעידות על ערכם וחשיבותם, כשם שמעשי-טבע מסויימים נראים פחותים וכעוררים (פעולת המשגל, למשל) "עד שתראה התולדות" (הולדת הולד וע"י כך יישוב העולם) ואז אתה נוכח בחשיבותם ובערכם.

השווה כל זה לנאמר למעלה: א, צט; ב, כו.

ג, סז.

המחבר מרבה כאן לדבר בשבחה של המשנה, דיוק לשונה ובהירותה, יופי סגנונה וחיבורה וסידור ענייניה ומסקנותיה, עד שאין ספק לאדם הקורא בה בעיון "כי בשר ודם יקצר מחבר כמותה אלא בעזר אלהי".

מי ששונא את המשנה ורואה בביטויים מסויימים של החכמים, בשיחותיהם ובדרשותיהם דברים פגומים, סימן הוא לו שלא העמיק בה במידה מספקת ולא הביין אותה כראוי, והוא דומה למי שגוזר על אדם, שהוא זה רק נפגש בו, שהוא פגום ומלא חסרונות, בלי

שיבחן אותו כראוי ובלי שיעשה במחיצתו במשך תקופה ממושכת.

ד. א.

בני האומות או שהודו באלהים אך חשבוהו נעלה ומרומם מכדי שתהיה לו ידיעה על הבריות והשגחה עליהן או שלא האמינו בכוח אלהי עליון אחד המניע את כל הכוחות, אלא בכוחות עליונים רבים, אבל את כולם יחד כינו בשם אחד, אלוה', כשם שראו ב, נפש' את "קיבוץ הכוחות המנהיגים את הגוף".

בשעה שהתואר, אלהים' הוא שם כולל למושל, השם המפורש בארבע אותיותיו הוא שם מיוחד, פרטי, המעיד על מידותיו המיוחדות של ה', כשם שהשם, ראובן' מיחד את אמתת עצמותו המיוחדת של איש מסויים פלוני.

ד. ג.

ארבע האותיות של השם המפורש, א'ה'ו'י', הן החשובות שבלשון, כי בזכותן אפשר לבטא את כל האותיות. אפשר להשוות את כל האותיות לגוף ואת ארבע האותיות - לרוח השוכנת בגוף.

ועיין למעלה ב, סב, כשהמחבר משווה את מציאותה של השכינה בישראל למציאותה של הרוח בגוף האדם.

ד. ג.

ערכו של עם ישראל לגבי האומות האחרות דומה לערכו של המלך לגבי העם.

ד. ג.

בכיננוי, אדני' אנו בעצם רומזים "אל הדברים הנפעלים מאתו

המשמשים לו שימוש ראשון" בלא אמצעי, כמו שאנו אומרים על השכל שבאדם שהוא נמצא בלב או במוח, אעפ"י שכל האברים משמשים אותו ומצייתים לו, מפני שהלב והמוח הם המכשירים והמתווכים הראשוניים, שדרכם השכל פועל, וכמו שאנו רומזים אל השמים, כמקום מושבו של ה', מפני שהשמים משמשים כלי בלתי אמצעי של הבורא, בלי להזדקק לגורמים מתווכים אחרים.

אף ארון הברית הוא כלי בלתי אמצעי של ה'. את ארון הברית כינו ארון כל הארץ, כי נסים ארעו בהמצאו בקרב בני ישראל ונעלמו בהעדרו, למרות שה' עצמו הוא, כמובן, מקור הנסים, כשם שאנו אומרים שהעינים הן הרואות, למרות שלאמיתו של דבר מקור הראייה הוא בנפש.

ד, ג.

מידות השם רבות, אבל עצמותו היא אחת. ריבוי המידות בא "בעבור התחלפות המעון המקבל", בעבור ריבוי המקומות בהם השם שוכן, כשם שקרני השמש שונות ומתחלפות במקומות שונים למרות שהשמש היא אחת בכל מקום.

יתרה על כן: אילו היינו רואים רק את קרני השמש ולא את השמש עצמה, היינו מגיעים להשגחה בדרך הראייה וההיקש, והוא הדין לגבי ה'.

ליחד הבהרה מביא המחבר בעניין זה משל נוסף: החושים תופסים רק את חיצוניותם של דברים ולא את מהותם ועצמותם הפנימית. את המלך, למשל, אין אדם מכבד ומרומם עפ"י חיצוניותו המשתנה לעתים לפי גילו, מצב בריאותו, מקום מושבו וכיו"ב, כלומר: לא עפ"י תפיסת החושים, אלא עפ"י דיבורו של המלך וציווייו, כלומר: עפ"י הצד השכלי-אינטלקטואלי שלו, שהוא הוא עצמותו

"היו מודים להם" ומבקשים אחר כך הוכחות חקירה שונות כדי לקרב

תופעה מוזרה זו אל השכל.¹²⁵

הנביא הוא, איפוא, אדם עליון.¹²⁶ כאב-טיפוס של האדם העליון רואה ר' יהודה הלוי את אדם הראשון, שלא נולד כדרך כל בני-האדם והיה בעל שלמות מוחלטת: "כי אדם היה שלם מבלתי תנאי, כי אין טענה בשלמות מעשה, מעושה חכם יכול, מחומר בחרו, לצורה אשר חפץ בה... והוא אשר קיבל הנפש על תומה, והשכל על תכלית מה שביכולת האנושי, והכח האלהי אחר השכל... וידע האמתות מבלי למוד, אבל במחשבה קלה, וכבר נקרא אצלנו בן אלהים, וכל הדומים לו מזרעו בני אלהים".¹²⁷ וכך אומר ר' יהודה הלוי על אדם הראשון באחד משיריו: דְּמוּת אֱלֹהִים הָצִלֵּיחַ לְמִלּוּכָה.¹²⁸

9. תנאים מסייעים לנבואה (ארץ-ישראל וחברת-נביאים)

הנבואה, כהשראה רוחנית, מצרכת, באמור למעלה,¹²⁹ גם אקלים רוחני מתאים. רק ארץ-ישראל היא בעלת האקלים הרוחני המיוחד לנבואה.¹³⁰ ואמנם, הנבואה נתקיימה כשישב ישראל על אדמתו:

מִשָּׁה שָׁכְנָה אֶלֶף שָׁנִים נִמְשָׁה

מֵאֹר הַנְּבוּאָה פְּעִינִי נִבְיָאִיו לֹא חָשָׁה.¹³¹

את הקושיה, שאפשר להקשות על הנחה זו על סמך עובדת התנבאותם של נביאים בחוץ לארץ (משה ואהרן ויחזקאל וירמיהו ועוד), מתרץ ר' יהודה הלוי בשני אופנים: א. הוא מרחיב את גבולות ארץ-ישראל עד שהוא כולל בה גם את מצרים - "והוא כאשר שח את גבולו מים סוף עד ים פלשתים, ויכנס בו מדבר סיני ושעיר ופארן, גם מצרים";¹³² ב. אלה מן הנביאים שהתנבאו מחוץ לארץ-ישראל התנבאו בעבורה, לשמה של ארץ-ישראל, ויש גם נביאים שנבאו בחוץ לארץ בעבור הארץ, אבל את השראתם קיבלו בארץ-ישראל לפני צאתם ממנה, כמו יחזקאל

ודניאל. ונבואת ירמיהו היתה גם בארץ וגם בעבורה, כשיצא ממנה למצרים.¹³³

למעלת הנבואה נחקרבו אנשים מבני-ישראל, והם בני-הנביאים, על ידי התחברות עם הנביאים, על ידי זה שחיו עמם יחד במדבריות, כמו שעשו גם תלמידיהם של הפילוסופים הגדולים, סוקראטס והדומה לו.¹³⁴

הנביאים הם יחידים-הסגולה, בחידי-האנושות. העולם כאילו נברא בשבילם וחייב לשמשם. "והסגולה ההיא (עם ישראל, נהיתה) בעבור סגולת-הסגולה, כמו הנביאים והחסידים".¹³⁵

בני-אדם חייבים לכבד ולהעריץ נביאים ותלמידי-חכמים כמו את האלהים ור' יהודה הלוי מביא את דברי רבי עקיבא ש"דרש, ה' אלהיך תירא' (דברים ו, ב) לרבות תלמידי-חכמים"¹³⁶ ומוסיף: "והדין למי שהוא במעלה הזאת, שיקראוהו איש האלהים, תואר מורכב מן האנושות והאלוהות, כאילו אמר האנוש האלהי".¹³⁷

10. הנביא כשלוח המקום וכמנהיג הציבור (השקפתו החברתית של ר' יהודה הלוי)

מי שיבוא להסיק מכאן, שר' יהודה הלוי מטפח השקפה אינדיבידואלית-אליסטית, השקפה המקדשת את היחיד הנעלה, האדם העליון, שחי בזכות-עצמו וכל ההמון שוויו כקליפת-השום לעצמו והמון זה חי רק בזכות הנביא, אינו אלא טועה. ההיפך הוא הנכון. ההמון חייב לשמש את הנביאים כדי שאלה יוכלו להשפיע את שפע טובם עליו:

על-מחזיקים בבריתו רוח נדיבה שפכו.¹³⁸

לנביא יש ערך רב בחיי הציבור. הוא מנהיג הציבור. הוא משפיע על כל אלה שעמם הוא בא במגע: "ודע, כי כל אשר יפגע נביא בעת פגעו

אותו ושמע דבריו האלהיים, מתחדשת לו רוחניות ונפרד מסוגו בזכות הנפש והשתוקקה אל המדרגות ההם והדבקו בענוה ובטהרה".¹³⁹ הנביא שהוא "הפקח באמת" ו"כל בני אדם כעורים" לעומתו, הוא "יורם ויישירם".¹⁴⁰ רעיון זה הוא מבטא גם בשיריו:

דעות פֶּשֶׁם מְהִירוֹת לְהִיזֹת בְּתַבֵּל מְאִירוֹת
נָתַן (ה') בְּפִיהֶם (של הנביאים) לְהוֹרוֹת | תּוֹרוֹת אֲמָרוֹת שְׁהָרוֹת,
לְאמֹר לְעַפְיָם עֲוֹנוֹת, כִּי גַשׁ בְּשֹׁחַק מְאֹרוֹת.¹⁴¹

אנשי-הסגולה, הנביאים, אינם חיים בזכות-עצמם אלא בזכות-העם. הם שלוחיו של המקום לישראל. יש לציין כאן שר' יהודה הלוי היה בעל השקפה חברתית מוצקת והדגיש מאוד את המומנט הקיבוצי. בנושא של תפילת-יחיד ותפילת-ציבור, למשל, הוא מייחס יתרון מכריע לתפילת-ציבור: "היתרון לקהל מכמה פנים" - הוא אומר.¹⁴² בשאלה הגדולה, שמתחבטים בה חוקרי האנושות: מי יצר את ההיסטוריה - הגיבור או הקיבוץ? - סבור ר' יהודה הלוי, שהתשובה היא לזכות הקיבוץ: "לולא בני ישראל לא היתה התורה, ועוד: כי לא היתה מעלתם בעבור משה, אבל מעלת משה היתה בעבורם, כי האהבה לא היתה כי אם בהמון ואנחנו אין אנו נקראים עם משה אלא עם ה'".¹⁴³

יש לציין שעמדה זו של ר' יהודה הלוי מתאמת להשקפה המדרש. על דבר ה' למשה: "לך-רד (מהר סיני) כי שחת עמך" (שמות לב, ז), לאחר מעשה העגל, אומר המדרש: "אמר לו (ה' למשה) לא בשביל כבודך אתה עולה לכאן (להר סיני) אלא בשביל כבוד בני. אמרתי לזקן שלהם (ליעקב), והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו" (בראשית כח, יב). מהו בו? אלא כך אמרתי לו: כשיהיו בניך צדיקים הם מתרוממים בעולם ועולים, וכן שלוחיהם מתעלים עמהם, וכשהם יורדים הם ושלוחיהם בירידה: לך רד. למה? כי שחת עמך". אמר לו: הואיל וחטאו אתה והם בירידה".¹⁴⁴

זוהי אחת מן ההשקפות המעניינות ביותר בתורתו של ר' יהודה הלוי. בחשיבותה נכיר עוד יותר כשנשווה אותה להשקפתו של הרמב"ם, שבאה לו מן הפילוסופיה היוונית. לדעתו של הרמב"ם, המון-העם צריך לספק את התנאים הדרושים להתפתחות השכלית של היחידים כדי שיגיעו לשלמותם השכלית הנכספת: "כל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו", נבראו לשמו, ותכלית האדם היא "לצייר לנפשו המושפלות". ואם כן למה ברא הקדוש-ברוך-הוא כל בני-האדם, אשר "לא יציירו מושכל", והם רוב בני-אדם? על זה באה תשובת הרמב"ם: המון בני-האדם, עמי-הארץ, קיימים "להיותם משמשים לאחד ההוא. שאילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופים נשחת תקון העולם ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים"; ועוד: "נבראו ההמון לעשות חברה לחכמים, שלא ישארו שוממים".¹⁴⁵

לפי דעתם של הפילוסופים, רק יחידים, שהגיעו למעלת חקירה גבוהה, זוכים לחיים נצחיים,¹⁴⁶ ואילו, לדעת ר' יהודה הלוי, בני-ישראל כולם, שמחזיקים בדתם, זוכים לכך.¹⁴⁷

החברה וצרכיה היוו גם מניע חשוב אצל ר' יהודה הלוי כשהוא בא לבסס את מושג האלהות שלו. אף מטעמים מעשיים-חינוכיים יש לספח את המושג הדתי, הקונקרטי יותר, של האלהים, שהרי הוא מסייע לתכליתותיו של הקיבוץ.¹⁴⁸ מושג של אל טראנסצנדנטאלי לא יובן ע"י ההמון, אלא ע"י קומץ פילוסופים, ולא ישפיע ולא יכוון את מעשיו בדרך הרצויה, ואילו לא נתנה להם הדת מושג של אל משגיח ופעיל, המנהג את עולמו בתבונה ובצדק, היו נשארים, חלילה, בלא אלוה.

11. סבלו של ישראל בגולה ונאמנותו לה'

ואולם כאן נתקל ר' יהודה הלוי במכשול, שקשה לו להתגבר עליו. הוא עומד לפני חידה סתומה, שלמרות כל מאמציו הוא פותרה פתרון

דחוק מאוד. זוהי חידת "צדיק ורע לו" לא לגבי היחיד, אלא לגבי העם כולו, עם ישראל. סתירה עמוקה קיימת בין מצב הסבל האיום של עם ישראל בגולה לבין נאמנותו לה' למרות כל הצרות, שבאו עליו.¹⁴⁹

האומה העברית

דְּחֻקָּה אֶלַי שְׁעִיר, הַדּוּפָה עָדִי קָדָר,
בְּחֻנָּה בְּכוֹר לֶוֶן, מַעֲנָה בְּעַל מָדִי,¹⁵⁰

ובשיר אחר:

הַדְּפוּנִי, הַלְמוּנִי, בְּנֵי עֶשׂוֹ וַיִּשְׁמְעָאֵל,
זֶה טָרַף וְזֶה מִחְרַף וְזֶה מָאֵס וְזֶה גִּעַל.¹⁵¹
עם ישראל הגיע לידי מצב של "לא גוף, אבל עצמות מפוזרות".¹⁵²

ואף-על-פי-כן, למרות מצבה האיום ולמרות הצרות, שעברו עליה, מחזקת האומה באלהיה, אלהי-ישראל. על עובדה זו חוזר ר' יהודה הלוי בהרבה מקומות:

וְעָלִי הַכְּבֹדָה עַל וְלֹא עֲזַבְתִּיהָ - - -
אוֹתִי עֲצַרְתָּ בְּשִׁבִּי
וְגַם שָׁם נִחַמְתָּ לִי וְשָׁם עֲבַדְתִּיהָ.¹⁵³

ישראל לא נכנע ללחץ-השמד ולא המיר את אלהיו:

אֶה שְׁמְרוּ אֱמוּנוֹת, בָּם הָיוּ אֱמוּנוֹת,
וְלֹא לֵילִי תִּמְנוֹת מֵאֲנוּ לְעֲנוֹת.¹⁵⁴

או בנוסח אחר:

בְּמִרוֹמֵי הַנָּה עָדִי אִם זָר הָאֱמִירוֹ (בני ישראל),
אִם בְּתַעֲתְעֵי מַעֲצָבָה כְּבוֹדָם הִמִּירוּ,¹⁵⁵

למרות שעם ישראל יכול היה להיטיב את מצבו כהרף עין וליהפך ממעונה למענה: "כי אילו היה רוצה היה חבר לנוגש אותו במלה שיאמר בלי טורח".¹⁵⁶

אלהים רודף את בני ישראל, מורידם שאולה, ובני ישראל אוחזים בו

ובתורתו ואינם מרפים:

תַּחֲתִיּוֹת,	וְהוֹרִדְתָּם	וַיִּצְרַפְתָּם	כִּי בַחֲנָתָם
צוּפִיּוֹת ¹⁵⁷	וְלִישָׁעָה	בְּהִי אֲחֻזּוֹת	וְהֵם בְּכָל-זֹאת

ובמקום אחר:

וְלִישׁוּעָתָה אֶנִּינִי	וְכַמָּה מַרְדּוֹת דָּוִינִי
וְזוּלָתָה לֹא חָלִינִי. ¹⁵⁸	וְכַמָּה זְמָנִים חָלִינִי

לשיא של צידוק הדין והכנעה לה', של מסירות-נפש ואהבת אלהים למרות כל הצרות והפגעים הוא מגיע בשירו הלידי, המשתפך: "יפו בעיני כל דרכיך":

וְאֶסְבֶּלָה סִבָּל עוֹן עַמִּי,
וְאֵט אֵלַי עַל סִבְלוֹ שְׁכָמִי,
לֹא אֶפְרָשָׁה כַּפִּי פָנִי אֶל זָר,
כִּי לֹא בְזוּלָתָה אֲנִי נֶעְזָר.
אִם נֶאֱבַדְתִּי עַל דָּתְךָ,
לֹא עֲבַדְתִּי זוּלָתְךָ - - -
הֵן תִּקְטָלֵנִי - לָךְ אֶנְחָלָה!
הֵן קִבַּלְתִּי עֲבֹדָתְךָ,
כִּי יִחַלְתִּי חֲמֻלָתְךָ - - -
כִּי עָבְרוּ עָלַי חֲרוֹנֶיךָ, -
לֹא שָׁכַחַה נַפְשִׁי רְצוֹנְךָ.¹⁵⁹

12. מצבם המתערער של יהודי ספרד בימי ר' יהודה הלוי

תיאור זה של ר' יהודה הלוי של צרות הגלות אין בו הפרזה. מוטעית היא ההנחה הרגילה, ש"תור הזהב" של התרבות העברית בספרד בא בעקבות "תור זהב" מדיני, מצב של בטחון מלא ורווחה כלכלית גמורה.¹⁶⁰ לפריחתה של התרבות העברית בספרד היו סיבות אחרות.

היפוכו של דבר: בדורו של ר' יהודה הלוי אנו ערים להתחלות של מצב מדיני חדש, שנוצר והולך ביחס ליהודים ולרעתם. בשנת 1109 פורצות פרעות ביהודים בטולידו, קשטיליה הצפונית ומלכות ליאון (לאחר מיתחו של המלך אלפונסו הששי). מעניינות גם הפריווילגיות

שהעניק אלפונסו השביעי למוסתערבים, קאשטיליאנים ופרנקים שבטולידו, ביום 16 לנובמבר 1118, וביניהן מחילה על חטאותיהם, שחטאו בהריגת-היהודים, וביחס לרכושם - ויתור על חקירה בעניין הפרעות הנ"ל.¹⁶¹ חשובה עוד יותר, מבחינת הכרת המצב, הפריווילגיה הראשונה לאנשי טולידו והיא:

l... ut nullus Judeus,
nullus nuper renatus habeat mandamentum super nullum
Christianum in Toletum nec in suo territorio...¹⁶²

כלומר, ששום יהודי ושום מומר חדש לא יהיה לו כוח-פקודה על שום נוצרי בטולידו ובסביבתה: פריווילגיה שפירושה הממשי הוא איסור למנות יהודי או מומר למשרה ציבורית; הוה אומד: גזירת-גזע, שלא נגזרה כמותה זמן מרובה לפני כן (תקופת הוויזיגוטים) וזמן מרובה לאחר מכן.

יש לציין גם את הגזירות על יהודי טודילה לאחר כיבושה, בדבר היחסים בינם לבין המוסלמים. בכתב האמנה עם המוסלמים בטודילה, בשנת 1115, נגזר איסור של שלטון יהודי על מוסלמים, של קניין שבויי-מלחמה, ונקבעו ענשים בעד עלבונותיהם על-ידי יהודים.¹⁶³

בדורו של ר' יהודה הלוי התחיל גם הפולמוס הדתי בין הנוצרים והיהודים בספרד, שנשא פרי ספרותי מרובה עד הגירוש הגדול: נוצרו על ידו ספרות פולמוסית גדולה וספרי-הגנה מרובים. פטרוס אלפונסי (משה הספרדי) הוא המומר הספרדי הראשון בדור זה, שכתב ספר נגד היהודים,¹⁶⁴ ר' יהודה הלוי, משיב לו בספרו "הכוזרי". גם תנועת הרפורמה הדתית, שיצאה מקלוני (Cluny), השפיעה על ספרד ותעמולה

תורתנו גם כן יאמינהו, והוא שהשי"ת יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה וישלחהו, אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל, רב השנים או צעיר השנים, אלא שהם יתנו בו קצת טוב ותקון מדות".¹¹⁹

ואילו ר' יהודה הלוי אינו קושר את הנבואה לאינטלקט ורואה את הנבואה ככוח על-טבעי ועל-שכלי. "משה מדובר בו בדבור התחלתו מאת הבורא, לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה, שלא תהיה הנבואה כאשר חשבו הפילוסופים מנפש יזדככו מחשבותיה ותדבק בשכל הפועל... ואפשר שיתדמה לו בעת ההיא בחלום או בין שינה והקצה".¹²⁰ הנביאים הם:

מְלַמְדֵי סוֹד וְנְבוּאוֹת בֵּין בְּחִלּוֹם בֵּין בְּמַרְאֹת.¹²¹

אין פילוסוף יכול להגיע לדרגת נבואה, שהרי הפעולה של הנביא היא שונה לגמרי, פעולה מסוג אחר, ממין אחר ולא מעצמה שונה. מקור ההשראה אינו השכל הפועל, אלא אלהים בכבודו ובעצמו. הוא "שם למי שבחר מברואיו עין נסתרת",¹²² הוא

בָּרָא נְפִשׁוֹת נְבִאוֹת, לְבֹא לְפָנָיו נִקְרְאוֹת
נָתַן יְכָלָת בָּם לַפֶּגֶשׁ הַמַּחְזוֹת הַנּוֹקְרוֹת:
וַתַּחַנְיָנָה מַלְכוּתוֹ.¹²³

הנביא מעמיק לראות. כשם שהאנשים רואים בחושיהם את המוחשים הגשמיים, כך הוא רואה את העניינים שאינם גשמיים.¹²⁴

אין כזב בנבואה, מאחר שבאה על כך הסכמת כל הנביאים: "והראיה הגדולה על אמיתותם, הסכמת כל המין ההוא". אחד יכול לטעות, אולם הסכמת כל הנביאים, שנתנבאו בדורות שונים נכונה היא ומאומתת גם על ידי חכמי דורם, ש"ראו אותם בעת נבואתם", ואילו היו רואים פילוסופי-יוון אותם בשעת נבואתם, ואילו היו רואים את מופתיהם

על התמיהה בעניין זה, כבמקרה הקודם, מביא ר' יהודה הלוי, כדרכו, ראיה מתופעת-טבע: כשם שקרני השמש אינן חודרות במידה שווה לעצמים שונים, אלא חודרות במדרגות שונות, כך ידיעת השם חודרת לסוגים שונים של בני-אדם במדרגה שונה: "ואוסיף לך ביאור בדמיון מהשמש, שהוא אחד, אך מתחלפים מערכות הגשמים המקבלים אותה, ואשר יקבל אורה קיבול שלם יותר, הפנינים והשוהם על הדמיון והאור הצח והמים, ויקרא בזה אור נוקב, ויקרא באבנים הזכות והשטחים הקלליים אור בהיר על הדמיון, ובעצים ובארץ וזולתם אור נראה, ובכל הדברים בכללות אור סתם בלתי שם מיוחד. והאור הסתם הוא כמו אמרנו אלהים, כאשר התבאר, והאור הנוקב הוא כמו שם ה' מיוחד ביחס אשר בינו ובין השלם שבכל בריאותיו בארץ, רצוני לומר, הנביאים אשר נפשותם זכות מקבלות לאורו, יעבור בהם כעבור אור השמש בשוהם ובפנינים"¹¹⁶, כלומר, ראית הנביאים היא השלמה ביותר, ראית ה'"ה", כמו שהאור החודר לשוהם ופנינים הוא הגדול ביותר, בעוד ששאר בני-אדם מגיעים רק לדרגא של ידיעת "אלהים".

השקפתו של ר' יהודה הלוי על הנבואה מנוגדת באופן גמור להשקפת הפילוסופים עליה. הפילוסופים האריסטוטליים סבורים, שהנביא כמו הפילוסוף מתחבר עם השכל הפועל - מקור הצורות והידיעה בעולמנו - , אלא שאצל הראשון פעיל גם הדמיון. אם כן אין הנביא נבדל מן הפילוסוף אלא במדרגה בלבד. הפעולה דומה: שלמות שבאה אחר לימוד והשכלה, אמנם: גם בעזרתה של הזדמנות מיוחדת ופעולתם של החלום והחזיון.¹¹⁷ דעה זו נתקבלה גם על ידי כמה מן הפילוסופים היהודים כאברהם אבן דאוד והרמב"ם, אמנם בהגבלה מסויימת. הרמב"ם כותב: "דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו".¹¹⁸ ואת ההשקפה המקובלת, ההמונית, על הנביא (כזו של ר' יהודה הלוי) הוא רואה כ"דעת המון הפתאים ממי שיאמין בנבואה וקצת עמי אנשי

יהודה הלוי, כאמור, עוד מדרגה אחת: עם ישראל, המהווה כעין אריסטוקרטיה רוחנית בחבר-העמים, אבל גם בקרב עם ישראל, העם הנבואי, קיימת אריסטוקרטיה פנימית: הנביאים ממש, הנביאים בפועל.

הם הנם בעלי השלמות העליונה ולא "החכמים הגדולים"¹⁰⁸. השלמות של הפילוסוף היא שכלית, ואילו זו של הנביא היא ממין אחר, היא: שלמות נבואית. ידיעת הנביא היא מוחלטת, ספונטאנית ומיידית ואילו זו של הפילוסוף יחסית, נרכשת ומודרגת. הפילוסוף הדתי משתדל לחקור את דרכי ה' כדי להגיע לתכליתם ואילו הנביא אינו זקוק להשתדלויות ולחקירות אלו. החכם, הפילוסוף, נבדל מחברו האדם "ברב ומעט", כלומר, ההבדל הוא יחסי וכמותי, ולא הבדל בעצם, באיכות, ואילו הנביא נבדל הבדל מהותי משאר בני-אדם.¹⁰⁹ הפילוסוף אין בו תכונות מהותיות, שמבדילות בינו ובין בני-אדם אחרים, אולם הנביא הוא בעל תכונות אחרות. הוא יכול, כמשה, לבוא "באש ולא יוזק בו, ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה בפניו זוהר, שאין העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש" וכו'.¹¹⁰ קיצורו של דבר, אין הוא כפוף לחוקי-הטבע הרגילים החלים על כל אדם אחר: הַשִּׁיב (אליהו) הַמֵּת מִן הַשָּׁחַת, מִי-שָׁמַע זֶה וּמִי רָאָהוּ - - -

וַיָּבֵעַת עָלָה רוּחַ בְּסַעֲרָה וַיִּבְמַרְפֶּבֶת אֵשׁ בְּעֶרְהָ¹¹¹

ועוד מעשים נפלאים יוצאים מגדר-הטבע. "הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה (במהותה - ה.ל.) ממעלת בני אדם!"¹¹² קרא החבר. הנביא נבדל, נפרד משאר בני-האדם "כהפרד הצמח מן הדומם והפרד האדם מן הבהמה"¹¹³. הנביאים הם, איפוא, מין מיוחד בעולם, המין העליון שעל האדמה, "מין אחד ועצם אחד מלאכותי (מלאכי)"¹¹⁴. הם במדרגה שבין האדם והמלאך. ה'

הַדְרִיכֶם בְּסֶדֶר עֲבֹדָתוֹ הַנִּכּוֹנָה

לְדַמוּתָם לַמַּמְשָׁלָה הָרְאשׁוֹנָה (ממשלת המלאכים).¹¹⁵

הרי מדגיש כל כך את השוני החריף והאיכותי בין דרגא לדרגא. הוא הרי מדגיש, כאמור, שלכל דרגא - סגולתה המיוחדת (ה, טבע' - לצומח, ה, נפש' - לבעלי-חיים, ה, שכל' - לאדם, הנבואה - ליהודי)¹⁰². זהו הרכבו של עולם ואין יצור בעולם יכול לחרוג ממסגרתו, מדרגתו. כבר ראינו באיזו מידה הדגיש ר' יהודה הלוי את יסוד התורשה, המבדיל אפילו בין יהודים מלידה לבין גרים. זכויות רבות יש להם, לגרים, אבל לא ישתוו ליהודי מלידה, שהרי הם אינם יכולים לזכות לנבואה, כי חסר להם היסוד של תורשה יהודית.¹⁰³ ואין לשכוח גם שדברים אלה נאמרו דוקא אל גוי שמתגייר, גוי שהוא רוצה ומעוניין בהתגיירותו ולא בהרחקתו.

הסתירה כאן ברורה ובולטת: מצד אחד - חלוקה והנצחתה כאילו ע"י המסגרות הנוקשות, שאינן מרשות מעבר מדרגא לדרגא; מצד שני - רעיון אחדות המין האנושי.

הפתרון, לדעתנו, הוא בחיק העתיד הרחוק של ימות-המשיח ובתפקידו של ישראל כמחנך האנושות. עם ישראל עצמו בעצם קיומו, סבלו ותפקידו יגרום לביטול המחיצות בין היהודי והגוי. גרגיר הזרע, הקטן והעלוב והמרקיב באדמה, הוא הוא אשר ישנה את העפר, ואת המים אל "דמות עצמו... עד אשר יזדכך הלב ויהיה ראוי לחול בו העניין האלהי... וישוב העץ אחד"¹⁰⁴ - זוהי סוף סוף התכלית הנכספת - עץ אחד.

גם לדתות האחרות יש, כאמור, תפקיד מקדם לקראת תכלית זאת: גם הן "הצעה והקדמה למשיח המיוחב"¹⁰⁵.

עם ישראל משול גם ללב באברים - האבר החשוב ביותר, אבל גם הסובל ביותר. הוא גם גורם מחנך, מטהר ומזכך, "ובבירנו ותקוננו ידבק העניין האלהי בעולם"¹⁰⁶. התכלית, איפוא, ברורה: הידבקות העניין

נמצא הפתרון והפיוץ המוראלי-נפשי לסבלות אלה. הוא שמבטל כל רגש של נחיתות ותספול וכל הרגשת חידלון. הוא שמרומם את דוח העם ומחדיר בו גאווה לאומית ועליונות רוחנית ורגש של "אתה בחרתנו" במקום השפלה ורפיון-רוח וחידלון-אונים. ר' יהודה הלוי חש בחושו הלאומי האינסטינקטיווי בחומרת המצב ומבין כל הוגי-הרעות היהודים הוא שיצר את המסכת הרחבה, החריפה והברורה ביותר של בחירת-ישראל. סבלו של העם, לדעתו, הוא חלק מתכנית אלהית בעלת משמעות ומובן, גם אם היא לא תמיד מובנת לנו.⁹⁸

אמנם, הרעיון של "אתה בחרתנו" של ר' יהודה הלוי אינו מלווה מצדו שנאה ואי-סובלנות לגבי הדתות האחרות.⁹⁹ להיפך: הוא אפילו מיעד להן תפקיד בקידום האנושות לקראת תכליתה הסופית: ימות המשיח. הדתות האחרות, שבאו אחרי תורת משה, למראית עין מתרחקות ממנה, אם כי לאמיתו של דבר הן משתנות אליה. דתות אלו הן "הצעה והקדמה למשיח" המיוחל, אשר הוא הפרי, ובאחרית הימים יהיה העץ כולו אחד - ישובו ויבואו כולם למקור ישראל, ואז יפארו את השורש שממנו צמחו ושאותו ביזו. אפשר לדמות את ישראל לאותו גרגיר זרע שבנפלו אל חיק האדמה הוא, לכאורה, משתנה שם לאדמה, למים ולזבל, והוא מזדהם ומרקיב, אולם לאחר זמן מתברר שזרע זה שינה את כל סביבתו להיות כמוהו.¹⁰⁰ יש כאן תהליך מעניין של מוות ותחייה.

כאן, במשל זה של גרגיר הזרע באדמה, שעובר פרוצס של רקבון, אבל הופך את סביבתו להתעלות לדרגתו, וכן במשל-הלב המפורסם שלו¹⁰¹ ורמזים במקומות אחרים, נמצא אולי את הפתרון לסתירה שהטרידה אותנו במשך כל מחקרנו זה: הסתירה בין הקונספציה של עם ישראל כדרגא סגולית שהיא נפרדת במהותה, בצורה ברורה וחריפה, מן הדרגא הנמוכה יותר - דרגת בני-האדם, מצד אחד, ואחדות המין האנושי, שבה דוגלת היהדות, וגם ר' יהודה הלוי, מצד שני. ר' יהודה הלוי

העיקרית - הידבקות בעניין האלהי - כי אף "הם בלי ספק סגולה כאשר הם בתולדתם וטבעם מן הסגולה ויולידו מי שיהיה סגולה", ואין להוציא את ה"אב הממרה בעבור מה שיתערב בו מן הסגולה אשר תראה בבנו או בבן בנו כפי מה שתזדכך הטפה", כמו שראינו בתרח, שהוליד את אברהם, "מה שלא היה כן בתולדת כל הנולד מחם ויפת".⁹⁴

הנבואה באה, איפוא, לישראל בתורשה, אם כי היא זקוקה לתנאים מסייעים נוספים: לסביבה אקלימית מתאמת - ארץ-כנען - ולטיפול מתאים - מילוי כל המצוות הדתיות.⁹⁵

כך הגדיר ר' יהודה הלוי את עליונותו של ישראל בהגדרות ומונחים מדעיים בתוך שיטה פילוסופית שלמה. נראה לנו, שהוא לא בנה שיטה זו מתוך מניעים מדעיים מופשטים, טהורים ואובייקטיביים, אלא בגלל מניעים לאומיים וצרכים חינוכיים-פדאגוגיים ומתוך הרגשה פאטריסטית יהודית אינטנסיבית ותחושה אינסטנקטיבית ואינטואיטיבית-סיווית לאומית. כאן יש למצוא את התשובה לסתירות המתגלות בעניין זה בדבריו. הרצון וההרגשה היו לו אבי-המחשבה. מהי, איפוא, הסיבה הפסיכולוגית, ולא המדעית, שגרמה ליצירת שיטה זו, ששמה "אתה בחרתנו" מוגזם זה בפי ר' יהודה הלוי? אפשר להניח, שאלמלא היה ר' יהודה הלוי בן לעם העברי במצבו המסויים בגולה לא היה מגיע להדגשת-עליונות כזו. אפשר להניח, שמצבם הירוד של היהודים בזמנו⁹⁶ והצורך לרומם את רוחם החריפו את תחושתו הלאומית וברעיון הבחירה והעליונות של ישראל מצא את הפיצוי לסבלות גולה. הן לא ייתכן שסבל זה הוא חסר משמעות ופשר!⁹⁷

עם ישראל נמצא במצוקה, נתון לרדיפות ומשיסה, למוד פגיעות בגופו, בכלכלתו ובנפשו. הנכרים מזלזלים בערכו, משתדלים להנמיך את שיעור קומתו, לועגים לרוחו ולתורתו. כלום כל אלה הם סבלות-חינם וצרות-שוא? הן לא ייתכן שאין להם סיבה ומובן! ברעיון-הבחירה

העליונות, תפקידה ותכליתה - קובעים, בסופו של דבר, את ההבדל.

תורת-הגזע המודרנית היא תורת הכוח והיצרים, תורת האדנות ושעבודם של גזעים נחותים. זוהי תורה ביולוגית, תורת-הדם,⁸⁹ ואילו עליונותו של ישראל מוטבעת ביסוד רוחני-נבואי, ותכליתה של עליונות זו אינה לשעבד אחרים אלא ללמדם, להעלותם ולקרבם לאלהים. התכונה הגזעית העיקרית, שמציינת, לפי ר' יהודה הלוי, את העם העברי, היא הנבואה, שמקורה בדבקות רוחנית והתעלות אלהית. נוסף לכך גם צורת הספר: ויכוח עם מלך כוזרי, גוי שמתגייר, שהלוי מכבדו - מרככת אף היא במקצת את חריפות הדברים.

ר' יהודה הלוי מגלה, כאמור, גישה הומאניסטית רחבה בכתביו. הוא מדגיש דוקא את מוצאו המשותף של המין האנושי וכן את עתידו המשיחי המשותף, כשהעניין האלהי ידבק בעולם כולו.⁹⁰ במצב ביניים זה של העולם, בין עברו לבין עתידו, נועד תפקיד חשוב ביותר לעם ישראל, תפקיד של מחנך ומורה. העליונות של עם ישראל היא עליונות מחייבת: לא עליונות של זכויות, אלא של חובות, מצוות ותפקידים לגבי האנושות כולה. עם ישראל הוא לב האנושות, ותפקידו כתפקיד הלב לגבי כלל האברים.⁹¹ יסוד הברית עם אלהים, יסוד הבחירה והתפקיד של "אור לגויים" אינו, המצאה של ר' יהודה הלוי, אלא נעוץ ביהדות ובמקורות, מהם הוא שאב, אם כי ניסוחיו הם לפעמים חריפים וחריגים.⁹²

אמנם, יש בהשקפתו של ר' יהודה הלוי גם מיסוד-הדם: "וכאשר הלב משרשו ועצמו שווה ומיושר המזג להדבק בו הנפש החיה, כן ישראל מצד שרשם ועצמם ידבק בהם העניין האלהי".⁹³ הנבואה מוגבלת רק לעם ישראל ואפילו הגרים, כאמור, אינם זוכים בה, כלומר: היא יסוד תורשתי. ואין להוציא מכלל-ישראל, מן המסגרת של עם-הנביאים, עם-הסגולה, את "הממרים הנגעלים", שאין ניכרת בהם התכונה הגזעית

האריסטוטלי, והוא רק בונה עליה בנין-על נוסף. הפילוסוף הוא הפיסגה אליה יגיע האדם בשכלו והנביא הוא הפיסגה אליה יגיע היהודי, אבל בכל אדם מישראל מצוי הניצוץ האלהי והיסוד הנבואי, בכוח או בפועל, ו"מי יתן כל עם ה' נביאים" איננו, אליבא דר' יהודה הלוי, בבחינת משאלה אלא בבחינת עובדה קיימת.⁸⁵

7. תורת ר' יהודה הלוי - תורת גזע?

עם ישראל הוא, איפוא, עם עליון, בחיר-יה, שהעולם על כל דרגותיו נברא למענו. למראית עין מגיע כאן ר' יהודה הלוי למושג של עם-אדונים. ר' יהודה הלוי יצר כאן מעין ראסיזמוס, מעין תורה גזענית. הוא הולך ומוסיף קו לקו לתורת הגזע היהודית השלמה שיצב או שהיתה ביסודה קיימת גם קודם לכן, אלא שהוא ביטא אותה בצורה הקיצונית והמושלמת ביותר.⁸⁶ בשעה שכל העולם נוהג "על המנהג הטבעי", בדרך-הטבע, עם ישראל - ה' וחפצו הם מנהיגיו.⁸⁷ יחידותו, בחירתו ועליונותו של ישראל על כל העמים הן בבחינת דבר, שאינו מצדיק כל ראייה, עד שהוא קורא פעם בתמיהה:

כָּאֵלֹהִים עִם לֹא הָיִינוּ. וּמִכָּל-עַם לֹא נִפְלִינוּ.⁸⁸

כיצד לתרץ את הסתירה בין גישה פארטיקולאריסטית, ובמקצת - תמימה ונאיווית, זו של אומה נבחרת ועליונה לבין אהבת הבריות ואהבת האנושות והגישה ההומאניסטית הרחבה שניכרות בכל כתביו של ר' יהודה הלוי, גם בשירתו וגם בספרו "הכוזרי"?

קודם כל, יש הבדל בין תורת-הגזע של ר' יהודה הלוי לזו של המאה התשע-עשרה והעשרים, כשם שיש הבדל במושגים אחרים בני-זמננו, כמו, לאומיות, מדינה, אזרחות וכיו"ב, שאסור לשבצם כמות שהם למסגרת של ההשקפות בימי-הביניים. סוף סוף לא המונחים חשובים, אלא התוכן הממשי המסתתר מאחורי המלים, מהותם הפנימית. מהות

ישראל, הנמצא בסולם הבריאה בין בני-האדם לבין המלאכים. הסגולה המקורית, המייחדת אותו משאר בני-האדם היא סגולת הנבואה, הידבקות העניין האלהי בו.

אמנם אין הנבואה מופיעה בדרגא שווה אצל כל בני ישראל, כשם שהשכל, שמאפיין את כלל בני-האדם, לעומת בעלי-החיים, אינו מופיע אצל כולם במידה שווה, אבל אלה הם הבדלים שבכמות ובעצמה ולא הבדלים שבאיכות ובמהות. מכאן מסתבר שהיצור השכלי הנמוך ביותר עולה על בעל-החיים המפותח ביותר, שהרי מצוי בו יסוד מתקדם נוסף החסר בכלל לאחרון, והיצור הנבואי (אדם מישראל) הנחנת ביותר עולה על המדבד (בן-אדם) המשכיל ביותר, שהרי מצוי בו היסוד העילאי הנוסף החסר בכלל לבני-אדם אחרים, או בלשונו של ר' יהודה הלוי: "הנחנת שבצמח יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבמוצאים והנחנת שבבהמה יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבצמח, והנחנת שבאדם יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבבהמה, וכך הפנויות שבבני תורת האלהים יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבאומות עכו"ם שאין בהם תורת האלהים"⁸³.

הפילוסוף האריסטוטלי, בשיחתו עם מלך כוזר, בתחילת הספר, מציין את ההבדל הניכר שבין בן-כוש, שלא הספיקה לו הכנתו כי אם לקבלת הדיבור (השכל) "בתכלית החסרון", כלומר: לקבלת השכל במיעוטו, לבין הפילוסוף ש"לא חסר מאומה מן השלמות", כלומר: הוא זוכה לשכל בתכלית השלמות (לאחר שהוא מוציא אותו, כמובן, מן הכוח אל הפועל ע"י מאמץ של לימוד ואימון), אבל ההבדלים שביניהם אינם הבדלים של דרגא או של סוג, אלא, כאמור, של עצמה וכמות. ובין-זה לזה, בין השלם בשכל בתכלית לבין החסר בשכל בתכלית יש "אמצעיים אין להם תכלית" - יש מדרגות-ביניים בלי סוף.⁸⁴

ר' יהודה הלוי מסכים למעשה עם קונספציה זו של הפילוסוף

יתקדם בעל-החיים ככל שיתקדם, אבל לכלל, אדם' - ,מְכַבֵּר' - לעולם לא יגיע! ואילו האדם הסָכֵל ביותר יש בו אותו, משהו' מיוחד, הנפש המְשֻׁפֶּלֶת, החסר לבעלי-החיים.

ה,אדם' הוא, אדם' שלם - גם אם לא מושלם תמיד - מטבע בריאתו.⁷⁸ הוא נולד אדם, ולא התפתח והתקדם מאיזה יצור נחות יותר. בעניין זה אין ויכוח בין ר' יהודה הלוי והיהדות מצד אחד לבין הפילוסוף האריסטוטלי המופיע בתחילת השיחה עם מלך כוזר, מצד שני.⁷⁹ הויכוח שם הוא על קדמותו של עולם או חידושו ועל קדמותו של אדם או בריאתו, אבל לא על מהותו של האדם כאדם. זה כן זה מאמינים בהשפעת התורשה ("מאביו ומאמו וקרוביו"), והסביבה ("ואיכויות מן האוירים והארצות"), והטיפול ("המזונות והמימות") והכוחות העליונים ("עם כוחות הגלגלים והמזלות והחיילים") על האדם.⁸⁰

ר' יהודה הלוי הדגיש את העובדה של היות אדם - אדם. יש בו, באדם, מהות מיוחדת, שהיא מעלה אותו, איכותית, מעל כל הברואים האחרים. זהו גשר שבעל-חיים איננו יכול לעבור אותו.⁸¹

לפי ר' יהודה הלוי אנחנו נולדים בני-אדם, בעלי נפש משכלת, והנפש המשכלת מהווה תהום עמוקה המפרידה לאין שיעור בין האדם לבין החיה ומעלה אותו בצורה ברורה ומהותית בשלבי הבריאה. הירארכיה קיימת ושלטת בעולם. יסוד אחד משמש את חברו העולה עליו. היסודות הנמוכים נבראו בשביל הגבוהים יותר: "כי היסודות נהיו להיות מהם המוצאים ואח"כ הצמח ואח"כ החיים ואח"כ האדם ואח"כ סגולת האדם, והכל נהיה בעבור הסגולה ההיא להדבק בה העניין האלהי". כלומר, הכל נברא בשביל עם ישראל, בעבור הסגולה.⁸²

אנו רואים שר' יהודה הלוי הוסיף, כאמור, קומה חמישית לארבע הקומות של דומם, צומח, חי, מדְּבֵר (אדם) והיא: נביא, כלומר: עם

יש כאן, הזדמנות' הדדית, הליכה של זה לקראת זה.

מהו יחסו של ר' יהודה הלוי לתופעה זו, לתהליך זה של מתן צורה לחומר? הדרגות והאופנים השונים במתן הצורה מותנות, כאמור, ב, הזדמנות' הסגולית של החומר בכל מקרה ומקרה לקבל צורות מסויימות, אולם ר' יהודה הלוי שולל בתוקף את תפיסת הצורות - ברוח של אריסטו - ככוחות-טבע דינאמיים, אימאננטיים לטבע, שבה, בתפיסה זו, הוא רואה זיהוי של הטבע ושל האל.⁷⁴ בניגוד לכך מייחס ר' יהודה הלוי את מתן הצורה לאל לבדו. אין לייחס, הוא אומר, ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים חכמה אלא רק עבודה של קירור וחימום, הרטבה ויובש, אבל את ה, ציור', כלומר: את מתן הצורה לחומר, יש לייחס רק לאלהים, "לחכם היכול המשער". בקבלתו או בדחייתו של עיקר זה רואה ר' יהודה הלוי את "שורש האמונה ושורש הקרי (הכפירה)".⁷⁵

בהתאם לכך דוחה ר' יהודה הלוי את תורת ההשתלשלות ההדרגית של הצורות, את תורת ההאצלה והאָמאנאציה, שהיתה רווחת בין האריסטו-סליים, ואת תורת השכלים והגלגלים הקשורה בה - את הרעיון שכל שכל נפרד, בהשפילו את האל, מאציל שכל נוסף, ובהשכילו את עצמו - מאציל גלגל.⁷⁶

כל דרגא בבריאה עולה, כאמור, על חברתה הנמוכה ממנה ומצטיינת בייחוד סגולי, מקורי וספציפי החסר לדרגא הנמוכה יותר. כל דרגא מתקדמת יותר היא שלב עליון יותר המגיע בסופו של דבר לעולם העליון, דרך המלאכים. הסגולה הייחודית של דרגא מסויימת אינה יכולה בשום פנים ואופן להתגלם ולהתממש בדרגא נמוכה יותר, בחומר נחות יותר. כבר עמדנו על כך והדגשנו במקום אחר במחקרנו זה⁷⁷ שר' יהודה הלוי איננו אָבולוציוניסט. הוא הדין כאן. אין הוא דוגל, כמובן, בתורה המאוחרת של התפתחות טבעית הדרגתית של המינים.

וזולתו כקליפה", והוא הוריש את הסגולה לבאים אחריו, כמו: הבל,
שת, אנוש, נח, שם, עבר, אברהם, יצחק, יעקב.⁵⁷

... ובצלמו (של ה') עשה אדם בגבורתו.⁵⁸

התבאזה (ה') לרעה (הבל - ה.ל.) ומנחתו.⁵⁹

סודו לעבדו (נח - ה.ל.) גלה (ה').⁶⁰

פלאות אל חזה (אברהם - ה.ל.) וקשב - - -

פי ירד עליו אדניו.⁶¹

אל הקריב אליו

את-יעקב הלך שביליו.⁶²

חברת שלשה אבות נבחרים - - -

חן וכבוד ונבואה מכתרים.⁶³

כך נמשכה השלשלת של הנבואה ביחידים.

אולם "בני יעקב כלם סגולה היו, כלם ראויים לעניין האלהי".⁶⁴

ילדו ליעקב שבטי אל מיוחד.⁶⁵

עמהם היתה "תחילת חיל העניין האלהי על קהל" ומאז היתה ההכשרה

הנבואית נחלת כל העם.⁶⁶ כך היה בשעת מעמד הר סיני: "התקדש העם,

ונזדמן למדרגת הנבואה".⁶⁷

היעוד של בני ישראל הוא: הדבקותם "בעניין האלהי בנבואה".⁶⁸ והם

מתאימים לכך במהותם כמו שהלב "משרשו ועצמו" מתאים לקבלת הנפש

החיונית.⁶⁹

ועל התמיהה של הכוזרי בעניין בחירתו של עם אחד והעדפתו על

חבריו והענקתו בסגולה מיוחדת, שאחרים חסרים אותה: "והלא היה

יותר טוב, שיישר הכל!" - משיב ר' יהודה הלוי ואומר: "והלא היה

יותר טוב שיהיו החיים כלם מדברים!"⁷⁰ תשובה פשטנית: כך הוא מפני

שכך הוא, או, יותר נכון: זהו סדרו והרכבו של עולם; כך הרכיב

אותו אלהים. אולם אין הוא מסתפק בתשובה זו וליתר ביאור והוכחה

של תופעה פְּנוּמְנָאלִית זוֹ אוֹחֵז ר' יהודה הלוי בשיטה האריסטוטלית של חומר וצורה, בשיטת ההכנה, ההכשרה והדיספוזיציה של חומר וצורה.

כל חומר בעולם שואף לצורתו המתאמת לו. הצורה הזאת נמצאת בו בכוח, ואם קיימת בו הדיספוזיציה המתאמת לכך הוא מתגלם בצורתו זו. הצורות באות מן העולם העליון. חומר מסויים יכול לבחור מתוכן רק את הצורה הנאותה לו: "כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעו ונשתווה נפשו ומדותיו... וכמו שהנפש צופה למי שנשלמו כחותיו הטבעיים השלמה מזומנת למעלה יתירה ותחול בו בחיים, וכמו שהטבע צופה למזג השווה באיכויותיו, שיחול בו ויהיה צמח", כך גם "העניין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו".⁷¹

כשם שהצומח נבדל מן הדומם ב"עניין הטבעי" שבו, החי מהצומח - ב"עניין הנפשי", האדם מן החי - ב"עניין השכלי", כך נבדל עם ישראל מעמים אחרים בעניין הנבואי שבו.⁷²

אלהים בחר בו לתכלית זו, לשם האצלת אורו עליו.

קירבתו של ה' לישראל היא ההדוקה ביותר, אומר ר' יהודה הלוי, בחזרו על הכתוב בתורה:

מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר-לוֹ אֱלֹהִים
קִרְבִּים אֵלָיו פֶּאֶדָּנִי.⁷³

כל ההוויה בעולם בנויה, כאמור, על ההזדמנות והשאיפה של כל חומר לצורתו. גם כאן מודגש אצל ר' יהודה הלוי היסוד, שהדגשנו כבר שהוא קיים גם בעניינים אחרים, והוא היסוד של דו-סטריות, של משיכה הדדית: החומר שואף להתגלם בצורה הסמונה בו בכוח והמתאמת לו ביותר והצורה שלמעלה שואפת להתגשם בחומר המתאים לה ביותר.

שעל-ידי "ידיעתה ומעשיה" מגיעים אל מדרגת הנבואה "במקום אשר צותה (ארץ ישראל - ה.ל.) ועם העניינים אשר צותה בהם" ואז מובטח לו לאדם מישראל שיזכה לחיי העולם הבא. על-ידי כוונה טובה ועל-ידי ידיעה ולימוד בלבד אין מגיעים לתכלית הרצויה. ההשתוקקות צריכה להיות מלווה דרך-חיים של ענווה, "מעשים נרצים, קדושה וטהרה ופגיעת הנביאים", כלומר: אורח-חיים של קיום מצוות. כל זה גורם לבני ישראל להפרד מסוגם, מסוג בני-האדם הרגילים וליהפך למין אחד מלאכי.⁵³

6. עם ישראל - דרגא נוספת בבריאה, וסגולתה - הנבואה

העם העברי הוא, איפוא, מין מיוחד בפני עצמו. ר' יהודה הלוי משתמש בחלוקה האריסטוטלית המודרגת המקובלת, המחלקת את הבריאה לארבעה מינים-סוגים, לארבע דרגות בעולם שלנו: דומם, צומח, חי, מדבר (אדם), אבל הוא צירף להם עוד דרגא, עוד מין נוסף או, יותר נכון, מין אחד, שהוא שניים: עם ישראל ובפיסתו: נביאי ישראל.⁵⁴

הדבר המיוחד את ישראל מכל העמים הוא, כאמור, הנבואה. בכך הודו בעצם בתחילת הספר גם נציגי שתי הדתות, הנוצרי והמוסלמי, כשם שהודו גם בבחירת ישראל ובנסים שארעו לעם ישראל.⁵⁵ והמלך הכוזרי משגיש זאת בפירוש בחלק מאוחר יותר של הספר, באמרו שהדתות שבאו אחרי היהדות מודות שהנבואה הופיעה רק אצל בני ישראל והן מעריצות את אבות האומה העברית ומודות ברוב המעשים המסופרים בתורה.⁵⁶

הנבואה מיוחדת רק ליהודים. כל יהודי הוא בבחינת נביא או, יותר נכון, נביא בכוח. מאדם ועד בני יעקב היתה הנבואה חלה, כאמור, רק על יחידים. יחיד זה היה נבחר מכלל המשפחה "והיה סגולה ולב

נפשו ומידותיו שיחול בו על השלמות - כפילוסופים, וכמו שהנפש צופה למי שנשלמו כוחותיו הטבעיים השלמה מזומנת למעלה יתירה, ותחול בו - כבעלי-חיים, וכמו שהטבע צופה למזג השווה באיכויותיו, שיחול בו ויהיה צֶמַח".⁴⁹

בנושא זה של העניין האלהי מצוי במיוחד היסוד שיש לראות בו, לדעתנו, יסוד עיקרי ומכריע במשנתו של ר' יהודה הלוי: יסוד הדו-סטרינות, ההליכה בשני הכיוונים, זה מול זה, זה לקראת זה. בסופה של הליכה זו יבוא המיפגש. בלא הצעידה לקראת ה' - המיפגש אתו לא יתרחש, לא יתממש:

וּבְצִאתִי לִקְרֹאתָהּ לִקְרֹאתִי מִצִּאתִיהָ.⁵⁰

הנפש הרדומה לא תזכה לחסדו של ה', אלא רק:

נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְוֶה וְתִתְעוֹרֵר

(רק אז - ה.ל.). יִפְתַּח אֱלֹהִים לָהּ שַׁעֲרֶיהָ.⁵¹

רק אם הנפש תכסוף ותשתוקק לה', - רק אז היא תזכה לפתיחת שער. דיאלוג בין, אני' ו, אתה', בין האדם מישראל ואלהיו, יכול להתממש רק אם שני הצדדים רוצים בו, רק כשאלהים, כביכול, מחפש את האדם והאדם - את אלהיו.

אין זה מצב סטאטי אלא תהליך דינאמי, כשכל צד מבקש את משנהו. זהו תהליך דו-צדדי, תהליך של הזדמנות הדדית. מידת הצלחתו של התהליך היא כמידת האינטנסיוויות שלו, כמידת ההשתוקקות: "העניין האלהי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה". אם היהודי יזדמן, ישאף וישתוקק במידה רבה אל ה', הוא יזכה לשפע אלהי ואם ישתוקק מעט, הוא לא יזכה אלא להשראה מועטת - בדיוק כשם שהגאולה מתגשמת כמידת ההשתוקקות אליה, וכשם שהתורה ניתנה רק אז כשהעם הזדמן אליה והיה ראוי לקבלה.⁵²

אמנם לא די בהשתוקקות בלבד. יש למצוא תורה (והיא תורת ישראל),

ראה חומר שראוי לצורה ההיא, כן הוא יתברך המתחיל להוציאנו
ממצרים להיות לו לעם סגולה ויהיה לנו למלך".⁴⁶

ה' רוצה להעלות את האדם, אבל בלי היענות מצדו - הוא לא יתעלה.
ואמנם כך קרה עם עם ישראל, עם העדה שהיתה מוכנה לקבל את העניין
האלהי ולכן העניין האלהי נדבק בו "כהדבק האור במראה הזפה". כך
קרה בעבר לאבות ולבני יעקב, כשיחיד או קהל הזדכך והתעלה מעל
סביבתו - האור האלהי חל עליו ואלהים הנהיגו בדרך של נסים
ונפלאות החורגים מסדר העולם הטבעי. רק מפני שהעניין האלהי מצא
"חסידי בני אדם", מאדם ועד יעקב, ואחריהם כל הקהל היהודי,
"מקבלים ומסכיתים לדברו" ודבקים במצוותיו - רק מפני כך הוא חל
עליהם. לולא התקרבו אליו, הוא לא היה מתקרב אליהם. כשהחבר מדבר
בסימן זה המצוטט כאן על תועלתן של הברכות והתפילות הוא אומר:
"מי שהשלים כל אלה בכוונה גמורה הוא ישראל אמיתי וראוי לו
שיקווה להדבק בעניין האלהי".⁴⁷ שאיפה ומעשה בכיוון הרצוי יזכו גם
לתגובה הרצויה מצד ה'.

כך קרה גם במלאכת המשכן. מאחר שהוא נעשה ע"י בני ישראל כהלכה,
כאשר נצטוו, חלה השכינה בהם. מאחר שהם קיבלו את החורה "בלב
נאמן" והמשכן נעשה "בתכלית החפץ והדצון" (בהסתמך על הכתוב
בשמות כה, ב: "מאת כל איש אשר ידבנו לבו"), לכן התחייבה מכך
התוצאה הרצויה: "ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח).⁴⁸

סגולת העניין האלהי מצויה בו, ביהודי, בפוטנציה; על מנת לממש
הוא חייב לרצות ולהשתוק אליה, כמו שהפילוסוף משתוק לשכל
והשכל - אליו, כמו ש, הנפש צופה לבעלי-החיים ובעלי-החיים -
אליה וכמו ש, הטבע שואף לצמח והצמח - לטבע: "העניין האלהי כמו
צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים, כמו הנביאים והחסידים
(מבני ישראל - ה.ל.), כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעו ונשתוו

ר' יהודה הלוי מוסיף, איפוא, קו פארטיקולאריסטי לעם ישראל, כוח מיוחד - עניין אלהי, נבואה - החסר לעמים אחרים. "העניין האלהי דבק בבני ישראל מבלעדי שאר האומות" - אומר החבר⁴³ ור' יהודה הלוי חוזר על כך גם בשירתו:

מִשָּׁן נִבְנְאָה מִשָּׁן לִידְעִיו

וְרוּחַ נְדִיבָה שָׁפָה עַל-שְׁמַעִיו.⁴⁴

יש מגע חדירי בין ה' לבין בני ישראל, שנחבטא בכל המאורעות, שאירעו להם בתולדותיהם. לזרים קשה להאמין בכך. משל למה הדבר דומה? לאדם, שהיה רואה את השמש ואת מועדי-זריחתה וקבע חלונות מול האור, ובתיו מאירים יותר וזריעותיו מצליחות. כל זה בא לו בגלל ידיעותיו בטבע ובשמש, ואילו שאר בני-האדם שלא ידעו את השמש ושנמצאו במקומות צל וענן, מכחישים זאת וסבורים, שכל זה בא לו במקרה. אף בני ישראל זכו למצבם הנבחר מפני ידיעתם את ה'.⁴⁵

5. העניין האלהי וישראל - דו-סטריות

עניין אלהי זה מיוחד את ישראל מכל בני-האדם, מכל "המַבְרִיִּים". זוהי סגולתו המקורית, המיוחדת והמיוחדת, המעלה אותו שלב חשוב בסולם המעלות אל ה', צעד אחד וגדול קדימה; אבל חשוב לציין, שאם כי תכונה סגולית זו ניתנה לו מעם ה', היא מזקיקה מאמץ, סובייקטיווי גם מצד האדם מישראל. נכון, שכל זה קשור בחסד ה', במתת משמים, בהתגלות אלהית, אבל זו אינה מתנת-חינם: על היהודי, מצדו הוא, לשאוף ולהתקרב אל ה'. אמנם, ה' הוא נקודת המוצא וההתחלה: "והיא (השכינה - האור האלהי ה.ל.) אשר נקבעה לנו ונתחיבנו להאמינה ולהודות עליה ב,אהבת עולם אהבתנו", כדי שנשים אל לבנו שההתחלה ממנו לא ממנו אנחנו, כמו שנאמר בבריאת החי על דרך הדמיון שהוא לא ברא את עצמו אך האלהים יצרו והתקינו כאשר

הכנסת-גרים תחת כנפי הדת הישראלית, מצביע ר' יהודה הלוי בכל זאת על ההבדל בין האזרח והגר. כל כך למה?

ר' יהודה הלוי מבדיל את עם ישראל מעמים אחרים לא רק על יסוד רוחני שונה, יסוד-התורה, אלא גם על יסוד ביולוגי-תורשתי ואקלימי-ארצי.

גם לאחר שקיבל הגר את כל עול-המצוות, שר' יהודה הלוי הולך ומפרט אותן, "לא נשתווה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לבדם הם דאויים לנבואה".³⁸ כאן נעוץ ההבדל. אמנם הגר שמקבל עליו את העול של מעשים ומצוות היהדות, כבר זכה הוא וזרעו במידה מרובה של קירבה לאלהים, אבל, כאמור, אין הוא יכול להשתוות "לבן ישראל מלידה".³⁹ רק בן-ישראל מלידה יכול להגיע לדרגת הנביאים ואילו הגרים יכולים להגיע לכל היותר לדרגת "חכמים וחסידים, אך לא נביאים".⁴⁰

יש לומר, שעמדה זאת כלפי הגרים נובעת באופן הגיוני מהשקפתו של ר' יהודה הלוי על עם ישראל ומהותו המיוחדת. עם ישראל, לפי ר' יהודה הלוי, נוצר בדרך של ברירה והשבחת הגזע, והכוונה אינה לברירה טבעית אלא לברירה ולסלקציה אלהית. בתחילת דברי ימי האנושות ועד דורו של יעקב בחר אלהים את הטוב שבכל דור, את הטוב שבבנים והשרה עליו את שכינתו. דק מזמנס של בני יעקב וצאצאיהם חלה השכינה על קולקטיב שלם, על עם ישראל.⁴¹

היסוד הנבואי הוא, איפוא, יסוד תורשתי, שהגרים המצטרפים אל עם ישראל, חסרים אותו, כמובן.

ר' יהודה הלוי היה, איפוא, עקבי והסיק מסקנה מרחקת לכת זו משיטתו, למרות שהיא אינה עולה בקנה אחד עם ההשקפה המקובלת ביהדות.⁴²

ובמסגרתם הנכונה והטבעית. הוא דן עליהם לא לפי מושגי זמנו הוא אלא לפי מושגי הזמן שבו הם התרחשו.

3. עליונותו של ישראל

סניגוריה זו והצדקה זו שלובות, איפוא, אצל ר' יהודה הלוי עם הדגשת עליונותו של ישראל על כל העמים האחרים, עד כדי לקבוע ש"הפחות שבבני תורת האלהים יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבאומות עכו"ם, שאין בהם תורת האלהים... בעל התורה הממרה טוב מאשר אין לו תורה!"³⁰ משפט זה ממצה את יחסו האמיתי לשאלת ישראל והגויים. הבחינה היא כמאמרו של רבי אבא בר זבדא: "ישראל, אעפ"י שחטא, ישראל הוא".³¹ יחס ישראל לעמים הוא כיחס הלב לשאר האברים,³² ולא עוד אלא שר' יהודה הלוי דורש התבדלות, פרישה גמורה מן העמים האחרים, אפס קלוגיות:

וּמִמְשַׁפְּחוֹת גוֹיִם הַבְּדִלּוֹ בְּחוּרִים.³³

היהודים אל להם להרשות לגויים להתערב בהם, כי "מה לתבן את הבר, איך תערב ערבי, עם אבי, כל בני עבר".³⁴

4. יחסו של ר' יהודה הלוי לגרים

ולא זו בלבד: אף גרי-הצדק המקבלים עליהם דת ישראל, אינם שווים לבני ישראל. אמנם, "כל הנלווה אלינו מן האומות בפרט יגיעהו מן הטובה, אשר ייטיב הבורא אלינו, אך באמונתנו לא יהיה שווה עמנו".³⁵ יש, אמנם, יתרון ומעלה, צעד של התקדמות והתקרבות לה, במעשה של התגיירות, אבל לכלל שויון עם היהודי-האזרח לא יגיע הגר. הדבר נראה מוזר קצת, שדעה כזו מובעת בפי חכם יהודי הרוצה למשוך עובד-אלילים (כוזרי) לדת ישראל ולגירו.³⁶

בימי ר' יהודה הלוי היו מתקבלים גרים לישראל,³⁷ ולכן דברים אלה אינם תאורטיים בלבד. ואעפ"י שהיהודים ניהלו תעמולה בכיוון של

ברוב האומות", אלא בזמנו, כ"שהיו עושים כל האומות צורות לעבוד אותם".²⁵ וראיה לכך שחטא העגל לא נחשב לחטא גדול כל כך בזמנו אפשר לראות גם בעובדה שלמרות חטא זה "לא פסק המן לרדת למזונם והענן לסוכך עליהם ועמוד האש להנחותם, והנבואה מתמדת ונוספת ביניהם". ענשם של בני ישראל היה רק - שבירת הלוחות, ואף אלה, לאחר תפילת משה "הושבו להם וכופר להם העוון ההוא".²⁶

אין ספק לדעתו של ר' יהודה הלוי שהפריזו והגזימו והגדילו את החטא בגלל גדולתו של העם: "חטא שהגדילוהו עליהם לגדולתם",²⁷ הוא אומר. החטא כשלעצמו קטן הוא, בהתחשב בזמן שבו אירע, בהתחשב בתנאים ובנסיבות, אבל מאחר שהעם הוא גדול, הקפיד אתם ה' כחוט השערה.

ואין זה המקרה היתיד שבו מגלה ר' יהודה הלוי הבנה היסטורית והתחשבות בנימוקים ובמושגים של זמן ומקום ונסיבות מדיניות וכלכליות ביחס לחטאי ישראל ומנהגיו בעבר. כך הוא נוהג, למשל, לגבי ירבעם וסיעתו, שהיו "ישראל נמולים שומרי שבת ושאר המצוות", אלא שחרגו במעט מדת ישראל בגלל סיבות מדיניות.²⁸ הוא אפילו מעלה על נס את התנהגותם של מלכי ישראל, מנשה וצדקיהו, שעבדו עבודת אלילים בגלל סיבות חמריות ומדיניות ומפני שהעם היו "מבקשים תועלת הצלמים ההם והרוחניות תוספת על תורתם", אבל כשהיו בשבי התנהגו למופת ו"לא רצו לעזוב תורת ישראל". עבודת צלמים היתה מפורסמת אז ואילו - מוסיף החבר - היה להם היום הפירכוס ההוא היינו גם אנחנו היום מתפתים להם, כמו שאנו מתפתים להבלי איצטגנינות ולחשים וקמיעות, שגם הטבע וגם התורה דוחים אותם.²⁹

גישה זו של ר' יהודה הלוי מעידה ללא ספק על אהבתו הגדולה לעמו, אבל היא מעידה גם על גישה היסטורית ריאליסטית ורציונאלית. הוא בוחן את המאורעות מתוך פרספקטיווה היסטורית ומשבץ אותם בתקופתם

הוא מוצא את הסיבה הדחוקה מאוד - חטאי ישראל, סיבה שהוא עצמו אינו מוצא אותה כמספקת.²² בכל שאר המקרים, בכל שירותו ובכל ספרו "הכוזרי", הוא מליץ נאמן ליהודים. והסניגוריה שלו מגעת עד כדי הצדקתה של עבודת-האלילים אצל ישראל לפנים, "בעבור שהיתה תועלת העבודות ההם גלויה בזמן ההוא",²³ או ליתר דיוק: מציאת תירוצים והסברים לעבודת-אלילים בישראל בעבר. ואפילו את מעשה-העגל, מיד לאחר התגלות ה' לישראל במעמד חגיגי כל כך, כאשר ה' העלה את משה "לְעֶנְי מְרוֹמוֹ",²⁴ - אפילו שָׁרַץ זה הוא משתדל לטהר בק"ן טעמים; אפילו אותו משתדל ר' יהודה הלוי לטהר ולנקות בכל מיני נימוקים פסיכולוגיים והיסטוריים, שאותם הוא מַכְפִּז בעיקר בסימן אחד, כדלקמן: "האומות כלם בזמן ההוא היו עובדים צורות"; בני ישראל היו שקועים בחור סביבה של עובדי-אלילים במצרים, ואיך יתכן ביום אחד או בזמן קצר לקבל עול של תורה ומצוות ללא סטייה? יש לקחת בחשבון את המעמד הפסיכולוגי המתוח וחוסר הסבלנות של העם, שלא שינה את בגדיו והוא עומד ומצפה לחזירתו המידית של משה, "והוא לא לקח אחר צידה ולא נפרד מהם אלא על מנת שישוב ליומו", - אי-סבלנות זו גברה והלכה; רק חלק קטן של העם - שלשת אלפים מתוך שש מאות אלף - חטא; לא היה בכוונתם של בני ישראל אז להתכחש, ע"י מעשה העגל, לאלהים שהוציאם ממצרים (והוא חוזר בסימן זה על נימוק זה כמה וכמה פעמים, כדי שלא יחשדו חלילה בעם ישראל שמא נתכוון באמת לעבודת-אלילים ממש); הם היו דגילים גם קודם לכך בסמלים מוחשיים, שייחסו להם קדושה ושנתנו להם כבוד, כמו עמוד הענן ועמוד האש (בהבדל חשוב אמנם: אלה הם מעשי ידי ה' ולא מעשי ידיהם); היתה מחלוקת בקרב העם, כלומר: לא היתה תמימות-דעים בעניין זה. - אלה הם הנימוקים, שבהם מלמד ר' יהודה הלוי סניגוריה על בני ישראל על שחטאו חטא גדול זה, כי, אמנם, החטא יקטן בעינינו אם לא נעמיד אותו בזמננו, שאין בו "צורות נעבדות

אל יותר מן הדמיון הנראה, הקימו בתים לאלהים ולא נראה בהם לאלהים אות, הפרשו והנזרו להראות עליהם הנבואה ולא נראתה, החניפו והכעיסו ובעטו ולא ירדה עליהם אש מן השמים, ולא מגפת פתאם כדי לברר אצלם, שעונשם מאת האלהים.¹⁷

הקשר של ה' עם בני ישראל, שנתבטא בהתגלויות נסיות, במעשים נפלאים יוצאים מגדר-הטבע, מורה גם על התפיסה של אלהים חיים של ר' יהודה הלוי. יציאת-מצרים דומה במהותה ליצירת-העולם "מפני ששני העניינים דומים, שנעשו בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע.¹⁸ ה"אתות פלאים",¹⁹ הנסים, שנעשו לישראל, משמשים, איפוא, גם הוכחה לקיומו של בורא העולם ומחדשו, בנוסף להיותם עדות חיה לקשר המיוחד עם ישראל בעבר וליעודו בעתיד.

לעם ישראל ניתנה התורה והיא מחייבת אותו בלבד, מפני שהוא עם-סגולה (מחייבת לעת עתה לפחות, שהרי ר' יהודה הלוי מאמין שבדבות הימים יקבלוה כולם). תורתנו ניתנה לעם ישראל בלבד: "לא קרא משה לתורתו זולתי עמו ואנשי לשונו".²⁰ בני עמים אחרים רשאים לקבלה, אבל אינם חייבים בה. חיוב התורה הוא לא מפני שבראנו, שהרי אם כן היו הכל חייבים בה, "כי הכל בריאותיו", אלא בשל התחברותו של כבוד ה' עמנו, על יסוד המאורעות ההיסטוריים שארעו לנו, מפני שאנחנו עם הסגולה, מפני שאנו היינו ראויים לקבלה;²¹ זהו חיוב שהוא גם זכות וגם חובה.

2. ר' יהודה הלוי כסניגורו של ישראל

מתוך הדגשת עליונותו של עם ישראל מגיע ר' יהודה הלוי למעמד של מליץ יושר נאמן על היהודים. ר' יהודה הלוי הוא סניגורו המובהק של ישראל. לפעמים הוא מוקיע, אמנם, את חטאי ישראל, אבל זה נעשה כשהוא מחפש הנמקה לחרון ה' למצבם הירוד של היהודים בעולם; אז

סגולה מכל העמים" (שמות יט, ה). אם תשמעו - רק אז : "והייתם לי סגולה". מיצוי הבחירה תלוי ומותנה בשמירת הברית והמצוות מצד העם.

עם ישראל הוא בעל הברית ולו נעשו הנסים והנפלאות:

מֵאֵז פָּאֲרַתְנוּ עַל-כָּל-שִׁכְנֵי עֶפְרַיִם
נִרְאֹת הִרְאִיתְנוּ עַד-אֵין מִסְפָּר.¹¹

העם העברי הוא עם נצחי. הוא קיים מעולם ועד עולם, וההוכחה לכך: קיומו למרות כל הרדיפות - "כי לא יעלה במחשבה, שאומה מן האומות יקרה בגלות הזה, שלא תשתנה לאומה אחרת".¹² אומות אחרות במצבים דומים כלו ונשמדו. כשם שהמאורות בשמים וחוקות-הטבע עומדים וקיימים לעד כך אף עם ישראל יתקיים לעולם:

אַךְ נֶאֱמִינוּ (בני ישראל) כִּי לְעוֹלָם הֵם וְכִי
לֹא יִשָּׁבֶתוּ עַד יוֹם וְלֵיל יִשָּׁבֶתוּ.¹³

לא בכדי נקרא האלהים - אלהי-ישראל: "ובאמת נקרא אלהי ישראל מפני שהראות הזאת (ראות ה' - ה.ל.) היתה נעדרת בזולתם"¹⁴ ולפיכך

מֵאֵס (ה') בְּגוֹיֵי הָאֲרָצוֹת
וּבְחַר בְּאַבְרָהָם וּבְיִצְחָק.¹⁵

יש יחס-גומלין בין עם ישראל ואלהי ישראל: "אין צירוף בינו (בין ה') ובין אומה מהאומות עכו"ם, כי איננו אוצל אורו כי אם על הסגולה ועל בעלי דת האמיתית, והם מקובלים ממנו והוא מקובל מהם, וכן נקרא אלהי ישראל, ונקראים הם עם ה'". אלהים משפיע את טובו על בני ישראל בלבד והוא המנהיג אותם והמושל בהם, ואילו שאר האומות מתנהלות בדרך "הטבע והמקרה".¹⁶ האומות הרוצות להידמות לישראל ולהתקרב לה' יכולות לשנות את מנהגיהן ולחקות את מעשי עבודת-ה' אולם אין זה יכול להביא לידי שינוי היחס של ה' אליהן: "כי האומות עכו"ם אשר חשבו להדמות לאומה החיה, לא יכלו להשיג

הביניים מלדבר על בחירת ישראל. הם השתדלו לבסס את הדת על יסודות פילוסופיים שכליים ורעיון בחירתו של עם אחד ועליונותו על פני עמים אחרים קשה לבסס באופן שכלי והגיוני. והראיה - הרמב"ם, השכלתן הראשי בישראל, כמעט שלא טיפל ברעיון הבחירה ואמנם אף לא כלל אותו בין שלשה עשר העיקרים שלו, ואילו ר' יהודה הלוי רואה בו יסוד עיקרי. אמנם ר' יהודה הלוי משתדל לקרב רעיון זה אל השכל האנושי ע"י ראיות היסטוריות, שהרי מונים את מנין השנים לפי הנבחרים, לפי הגדולים - "ובימיהם אנו מונים מאדם ועד נח וכן מנח ועד אברהם"⁶, וע"י הסתכלות בטבע. הדירוג הקיים בבריאה מעיד שדבר כזה אפשרי.⁷ ר' יהודה הלוי רוצה, אם כן, לסלק את התמיהה בעניין זה, שהוגים אחרים נמנעו מלהדגישו, ע"י משלים מהטבע.⁸

יש לעמוד על מרכיביו של רעיון הבחירה במשנתו של ר' יהודה הלוי: במסכת היחסים בין עם ישראל לאלהיו קיים יסוד של הדדיות, משיכה הדדית ודן-סטרייות. לפי ר' יהודה הלוי אלהים הוא שבחר את הטוב בכל דור בראשית ימי האנושות ויצר מן המשובח שבדורות הראשונים את קיבוץ האנשים המשובח ביותר, את עם ישראל, והשכין בו את שכינתו.⁹ הבחירה היתה, איפוא, אלהית. אך לא סגי בכך. התהליך אינו מסתיים באקט של הבחירה מלמעלה. השכינה תהא נרדמת בישראל ולא תבוא לידי גילוייה והשפעתה אלא אם העם יפעל מצדו ויתקרב לה. הוא חייב למצות פוטנציה זו המצויה והגלומה בקרבו. הוא חייב להזדמן אל העניין האלהי, אם הוא רוצה שהלה יחול בו, וכמידת ההזדמנות - מידת התחולה.¹⁰ אלהים אינו רק הבוחר - הוא חייב להיות גם הנבחר, אחרת מאבדת הבחירה של העם כעם סגולה את משמעותה הפנימית, שהרי הבחירה אינה בעיקרו של דבר עניין של זכויות ופריווילגיות, אלא של חובות ומצוות. כלום לא כך נאמר בתורה: "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי

פרק ג: עם ישראל כעם - סגולה וגדולו

לפני ר' יהודה הלוי

1. עם ישראל - עם סגולה

ר' יהודה הלוי הוא פילוסוף לאומי ומשורר לאומי של עם ישראל; אולי - הפילוסוף והמשורר הלאומי המובהק ביותר שלו.¹ יותר מכל הוגה-דעות יהודי אחר בימי-הביניים מעמיד ר' יהודה הלוי יחידה חברתית זו, את העם הישראלי, ולא את האדם, את היחיד, במרכז תורתו; והעם במשנתו איננו סכום של יחידים אלא יצירה אורגאנית בעלת מהות מיוחדת. בזה - קידושו ומקוריותו ותרומתו המיוחדת של המחבר.

מה ספר "הכוזרי" של ר' יהודה הלוי הוא לאומי ביסודו, אף שירת-הקודש שלו לאומית היא ביסודה, בנוסף לשירים הלאומיים המובהקים ושירי-ציון שלו. אמנם מרובים הם שירי הקודש שלו שנושאייהם הם אנושיים-כלליים והם מבטאים את רחשי הפרט ויחסו לה', אולם אף בהם ניתן, בדרך של לשון-השתפכות-של-יחיד, ביטוי קיבוצי לרחשי האומה, צערה וששונה, יסוריה ותקוותיה. ה,אני' הפרטי וה,אני' הלאומי נתמזגו בהם יחד. אף אלה הם יותר שירי-אומה משהם שירי-יחיד, כפי שנראה בהמשך פרק זה.²

עם ישראל, לפי ר' יהודה הלוי, הוא העם הנבחר בין כל אומות-העולם. הוא ה"סגולה מבני אדם".³ רעיון-הסגולה של העם (וגם של הארץ) הוא מהשקפותיו היסודיות של ר' יהודה הלוי, ואולי, אפילו, השקפתו המרכזית, שעל-ידה אפשר, לדעתנו, לתרץ הרבה קושיות וסתירות שמתגלות בדבריו.⁴ ר' יהודה הלוי ביטא רעיון זה במלים ברורות יותר מאשר הוגי-דעות אחרים בישראל ובצורה קיצונית וחריפה ביותר ופיתח תורה זו בהיקפה הגדול ביותר.⁵

אפשר להבין מדוע נמנעו הוגי-הדעות היהודיים האחרים בימי-

לעשות מאלה אשר תשאל ממני: ויאמר אלי: ואם-אשאלך לאמר
 כמה מדורות בלב-ים או-כמה אפיקים בראש-תהום או-כמה
 שבילים מעל לרקיע ואיפה מוצאי גן-עדן: הלא תאמר-לי:
 לתהום לא ירדתי וגם-לשאול עוד לא-חדרתי ואף-לשמים מימי
 לא עליתי: ואני לא שאלתיך כי אם-לאש ולרוח וליום, אשר
 בהם עברת ואשר בלעדיהם לא תוכל להיות, ולא עניתני עליהם:
 ויאמר אלי: הן את-אשר לך, את הדברים הגדלים אתך לא תוכל
 לדעת: ואיך יוכל פְּלִיָּק להכיל דרך עליון" - ספרים היצוניים
 בהוצ' אברהם כהנא, כרך א, חזון עזרא, חזיון ראשון, ב, ב;
 ב, ה-יא ועיין להלן שם משל דומה, חזיון שני, ג, לו-מא.
 ואולי מוטב לפנות עוד לדברים דומים לכך שקדמו לעזרא:
 לתשובה המפורסמת והקלאסית שניתנה ע"י ה' בפרקים האחרונים
 של איוב, במענה ה' לאיוב מן הסערה.

על כל זה עיין סאלו בארון, היסטוריה סוציאלית ודתית..., 433

כרך ח, פרק לד, עמ' 55-137.

434 כוז' א, א.

435 שם, שם, י.

436 שם, שם, ד-ה.

437 בר' ג, 46.

438 כוז' ד, כז ועיין גם שם, שם, יז.

439 בר' ג, 51.

440 כוז' ד, כז.

441 בר' ב, 70.

- 420 כוז' ה, כא.
- 421 בר' ב, 218-220.
- 422 שם, ג, 78. הרמב"ם רואה ארבעה דברים-גורמים מונעים להבנת העניינים העמוקים של דברי חז"ל: "חולשת השכל. וחוזק התאוה. ועצלות בבקשת החכמה. והזריזות בבצע העולם".
- הקדמה לפירוש המשניות, סדר זרעים.
- 423 כוז' ה, כא. כדבריו של ר' יוסף ק' צדיק ממש: "כמו שאמר הפילוסוף: אילו הייתה לחכמת הבורא ית' תכלית בדעתנו היה אז קיצור בחכמתו". ס' העולם הקטן, הוצ' ד"ר הורוביץ,
- עמ' 57. כמעט שמחבקש כאן לתת את אימתו הידועה של ה, צדיק' החסידי הידוע, הרבי מקוצק, רבי מנחם מנדל מורגנשטרן (1787-1859): "אלוקים, אשר אני בשכלי הקטן יכול להבין אותו ואת דרכיו - אלוקים כזה אינני עובד".
- 424 בר' ב, 166.
- 425 שם, שם, 219.
- 426 שם, ד, 203.
- 427 שם, שם, 235.
- 428 בר' ב, 294.
- 429 שם, ג, 230.
- 430 שם, ב, 73.
- 431 שם, ג, 204.
- 432 כוז' ה, יד. מעניין שדברים דומים לכך אמר הוגה-דעות יהודי זמן מרובה קודם ר' יהודה הלוי ואולי כדאי לצטט אותם כאן. עזרא הרביעי משתדל להגיע לידיעה על סיבת סבלו של עם ישראל, הישר בעמים, והמלאך אוראל עונה לו: "יצא יצא לבך בעולם הזה והגן מבקש להשכיל אל-דרך העליון... ויאמר אלי: לך ושקלח-לי משקל האש או תמך-לי סאָה-רוח או תקרא-לי את היום אשר עבר: ואען ואמר: מי בילודים יוכל

- 400 כוז' ה, סוף יד.
- 401 שם, ד, סוף כה.
- 402 בר' ב, 166.
- 403 כוז' ה, יד.
- 404 שם, שם, שם.
- 405 שם, ד, סוף כה.
- 406 שם, שם, כה.
- 407 בר' ג, 272.
- 408 ועיין גם הקושיות על תורת הנפש של הפילוסופים למעלה, בפרק זה, סעיף 7.
- 409 כוז' ה, יד.
- 410 בר' ב, 166. ועיין פירושים שלי לשיד חשוב זה לדיוננו כאן "דברדיך במור עובר": הרצל למדן, סופר וספר, כרך ד, עמ' 31-32.
- 411 כוז' ה, יד.
- 412 שם, ב, יד.
- 413 שם, ה, א.
- 414 שם, שם, תחילת ב. ועל זה שר' יהודה הלוי, עבר' תקופה פילוסופית בחייו ויצא ממנה כמיסטיקאי ותיאולוג יותר מאשר פילוסוף, עיין במאמרו של אלכסנדר אלטמן, "יהדות והפילוסופיה של העולם" (אנגלית), בקובץ היהודים, בעריכת ל. פינקלשטיין, כרך ב, מהדורה ג, ג'ואיש פאבליקיישן סוסייטי, 1966, עמ' 972.
- 415 בר' ב, 72.
- 416 שם, שם, 71.
- 417 שם, שם, 76.
- 418 שם, א, 166.
- 419 שם, ב, 216.

יחס זה בטענה, שלפי ר' יהודה הלוי אם אין השאיפה האנושית לחכמה נתמכת ע"י התגלות, היא נועדה לכשלון וכי רק התגלות יכולה לפתוח את הדרכים לאמיתות אבסולוטיות בלא טעות או פגם. עיין שם, שם, עמ' 84. בעמ' 113 חוזר בארון, כמעט מלה במלה, על דבריו אלה בדבר עדיפותה של ההתגלות אצל ר' יהודה הלוי, אבל כאן הוא מדגיש עוד יותר, ולדעתנו - בהפרזה ניכרת ובלתי מוצדקת, את הכבוד שרחש ר' יהודה הלוי לשכל האנושי: "לא רק אינטלקטואלים טהורים כמו הרמב"ם הכריזו על עליונותו של השכל, אבל אפילו המצדדים הראשיים של אמוציונאליזם, כמו בחיי והלוי, השתחוו לפני השכל... בו בזמן שהלוי מבקר את הרציונאליזם הקיצוני לפי הקווים של אל-גאזאלי ומנסה להוכיח את המגבלות של ההכרה האנושית, הוא גם מוצא בידיעה את המטרה העליונה והסופית".

390 בר' ג, 105.

391 שם, שם, 272.

392 כוז' א, פט ו-צא.

393 ס' העולם הקטן, ברסלאו, הוצ' ד"ר הורוביץ, 1903, עמ' 1.

ועיין גם רבינו סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, מאמר ג, עמ' 59.

394 חובות הלבבות, חלק א, שער היחוד, פרק ג.

395 מו"נ, חלק ג, פרק נא.

396 כוז' ה, כא.

397 שם, א, סה.

398 למעלה בפרק זה, סעיף 4: חידוש העולם וקדמות העולם.

399 כוז' א, סה. בדיוק כך אומר גם הרמב"ם במו"נ, חלק ב,

פרק טז: "קדמות העולם או חידושו, אפשרית, היתה אצלי

מקובלת מצד הנבואה". ועל כך שאריסטו לא היה לו מופת על

קדמות העולם עיין שם, שם, פרק טו.

לא נאמרו עשרת הדברות בתחילת התורה? וניתן שם המשל היפה
 על המלך שרצה למלוך והציבור סירב לקבלו ורק לאחר שעשה
 מעשים בשביל הציבור הסכימו להכתירו כמלך. אף הקב"ה כך:
 הוציא את ישראל ממצרים, קרע להם את היס, נתן להם מן ושל
 במדבר וכו' - רק אז הופיע בפניהם בהר סיני ב"אנכי ה'
 אלהיך".

- 380 כוז' ד, ג. הכתובים משמות ג, יג-יד.
- 381 שם, שם, שם. הכתובים משמות ג, יב ו-טו.
- 382 שם, א, ה.
- 383 שם, שם, כה.
- 384 הקדמה לפירוש המשניות, סדר זרעים.
- 385 ספר האמונות והדעות, מאמר ג, סוף פרק ו.
- 386 כוז' ג, ל.
- 387 שם, ד, ג.
- 388 שם, שם, יא.
- 389 אולי כאן, בערבוב התחומים והמושגים שבין רציונאליזם
 עיוני וריאליזם היסטורי, מקורה של המסקנה, של יוליוס
 גוטמן, הנוגדת את דעתנו, שר' יהודה הלוי היה בעיקרו
 רציונאליסט. עיין במאמרו "על היחס בין הדת ובין
 הפילוסופיה לפי יהודה הלוי", בקובץ "דת ומדע", ירושלים,
 הוצ' ספרים ע"ש י.ל. מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשט"ו,
 עמ' 66-85. תמוה במקצת שחוקר היסטוריון בקי וקפדן כסאלו
 בארון הולך בעקבותיו ואומר "שיליוס גוטמן נימק באופן
 משכנע (במאמר זה שהזכרנו) שהלוי היה בעיקרו רציונאליסט
 ומאמין בעדות של נסיון" - ע' היסטוריה סוציאלית ודתית...
 כרך ח, פרק 34, הערה 42 בעמ' 320. במקום אחר באותו פרק
 מדגיש שוב בארון את יחסו החיובי בהחלט של ר' יהודה הלוי
 לגבי הצורך והחשיבות בדעת ובחכמה, אבל מסייג - ובצדק -

ניתנה לעם ישראל בזמן מתן תורה בזכותו של דור יוצאי-מצרים ומקבלי התורה, ולא בזכות האבות והנביאים, אלא בזכות הבנים, שעתידיים ללמדה ולקיימה בדורות שלאחר מתן-תורה - הם הערבים הטובים ביותר (עיין ס' האגדה, כרך ב, ספר א, פרק ז - תורה, סימן קסה).

- 368 בר' ג, 263.
- 369 שם, ב, 4.
- 370 שם, שם, שם.
- 371 כוז' ה, סוף יד. עיין על זה ועל ערך המופתים והקבלה, או בלשונו של רבינו סעדיה - ,ההגדה': רבינו סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, בהקדמה וכן במאמר ג: "אמרו הספרים כי ההגדה הנאמנת אמת כאמיתת הדבר המושג בראות". עיין גם בדבריו של ד"ר ליאו בק על הקבלה שהיא כראייה וכהתגלות, באוסף מאמריו בתרגום אנגלי: יהדות ונצרות, פילדלפיה, ג'ואיש פאבליקיישן סוסייטי, 1961, עמ' 45-48.
- 372 בר' ד, 291.
- 373 שם, ג, 90.
- 374 שם, ד, 180.
- 375 אמונה רמה, בדלין, הוצ' ווייל, 1919, עמ' 70.
- 376 כוז' א, יא.
- 377 שם, שם, כה.
- 378 פסוק ד ורש"י מפרש כאן ואומר: "לא מסורת היא בידכם, לא בדברים אני משגר לכם, לא בעדים אני מעיד עליכם, אלא אתם ראיתם, אשר עשיתי למצרים" ועיין מכילתא לפרשת בחודש השלישי, לפסוק "אתם ראיתם" והשווה ל"הכוזרי" ד, יא: "והמנהיג משה, עליו השלום, העמיד ההמון אצל הר סיני לראות את האור אשר דאוהו".
- 379 עיין בשאלה המופיעה במכילתא שם על פסוק זה: "מפני מה

- 359 כוז' ג, יא.
- 360 עיין למעלה פרק א, סעיף 6, שבו השתמשנו גם במובאות אחדות המופיעות בסעיף זה.
- 361 השווה לדבריו של הדי וולפסון: "את הרמב"ם אפשר לחשוב כשוחה עם הזרם - הוא ביטא את דורו; ר' יהודה הלוי שחה נגד הזרם. הוא היה המורד, מבטא פאראדוקסים" - בחיבורו האנגלי הנ"ל "הרמב"ם ויהודה הלוי", עמ' 307.
- 362 הביטויים לקוחים משירו "דברין במור עובר", בר' ב, 166 ועיין גם למעלה בפרק זה, סעיף 4.
- 363 במבוא לחרגום האנגלי של ס' הכוזרי, הוצ' שוקן, 1964, עמ' 25.
- 364 כוז' א, יט-כה.
- 365 בר' ג, 47.
- 366 שם, שם, 65.
- 367 דברים כט, יג-יד. ראוי להביא כאן את דברי המדרש בשמות רבה כ"ח: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר" (שמות כ, א) - אמר רבי יצחק: מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני, שכן משה אומר להם לישראל: כי את-אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת-אשר איננו פה עמנו היום' - עמנו עומד היום' לא כתוב כאן אלא, עמנו היום' - אלו הנשמות העתידות להבראות, שאין בהן ממש, שלא נאמרה בהן עמידה: שאף-על-פי שלא היו באותה שעה כל אחד ואחד קבל את שלו. ולא כל הנביאים בלבד קבלו מסיני נבואתם, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור, כל אחד ואחד קבל את שלו מסיני" (מובא גם בס' האגדה, כרך א, ספר א, פרק ה, סעיף ו - מתן תורה, סימן מו), כלומר: הברית כרותה עם כל הדורות הבאים ומחייבת אותם באותה מידה שהיא מחייבת את הנוכחים ממש. ויש אפילו מדרש מרחיק לכת יותר הטוען שהתורה לא

333 כוז' א, קג.

334 שם, ב, ס.

335 בר' ג, 266.

336 שם, ד, 177.

337 שם, ב, 306.

338 שם, ג, 40.

339 שם, שם, 89.

340 שם, שם, 266.

341 שם, שם, שם.

342 שם, ב, 296.

343 שם, ג, 118.

344 שם, ב, 296.

345 כוז, ג, יז.

346 בר' ב, 101.

347 שם, ג, 149.

348 שם, שם, 228.

349 כוז' ה, כה.

350 בר' ב, 300.

351 שם, ג, 152 ועיין גם שם, שם 297.

352 כל שירי יהודה הלוי, הוצ' מחברות לספרות, כרך א, ספר א,

עמ' 7.

353 כוז' ב, נ.

354 שם, ג, ה.

355 שם, שם, א.

356 שמות רבה, ג, ו.

357 בר' ג, 36-37.

358 שם, שם, 75.

311	כוז' ב, נ.
312	שם, ג, יא.
313	בר' ב, 242.
314	עיינן בייחוד פרק ד ב"שמונה פרקים" שלו, המגדיר כתכונה טובה את זו שהיא ממוצעת בין שתי קצותיה, היחרה והחסרה, שהן רעות בהחלט, ומונה שורה של דוגמאות שם. ועל יחסה של היהדות לנזירות עיינן מאמרו של אחד העם, בשר ורוח, על פרשת דרכים, חלק ג.
315	כוז' ג, ה, ואף כאן השווה לדבריו הדומים של הרמב"ם, ב"שמונה פרקים", פרק ה.
316	כוז' ב, נ.
317	בר' ג, 186.
318	שם, ב, 39.
319	כל שירי רבי יהודה הלוי, הוצ' מחברות לספרות, כרך א, ספר ב, עמ' 95.
320	בר' ג, 226.
321	שם, שם 267.
322	שם, שם, שם.
323	שם, שם 175.
324	שם, שם, 174.
325	שם, ב, 186.
326	שם, א, 166.
327	שם, ד, 139-142.
328	שם, א, 112.
329	שם, שם 210.
330	שם, ב, 77.
331	שם, ג, 143.
332	שם, שם 145.

עיינן להלן פרק ד, ביחוד סעיף 9.	293
כוז' ב, נד.	294
על המדרשים עיינן בס' <u>האגדה</u> , כרך א, ספר א, פרק ה -	295
ישראל במדבר, סימן כט ועיינן שם גם סימן כה ובכרך ב, ספר א, פרק א - ישראל ואומות העולם, סימן לד.	
כוז' ב, נו.	296
שם, א, כז.	297
שם, שם, יא-יב.	298
שם, שם, ד.	299
שם, שם, ח-ט.	300
בר' ג, 98.	301
כוז' א, כה.	302
שם, שם קט.	303
הרמב"ם היה קיצוני ביותר בין הוגי-הדעות היהודיים בנושא זה של בקשת טעמים למצוות. הוא פסל את האפשרות שאלהים יכול היה לתת חוקים בלתי-רציונאליים, שהרי זה יביא אותנו לרעיון האבסורדי שהאדם לבדו הוא יצור רציונאלי ולכן - עליון על ה'. הוא האמין שלכל מצווה יש הסבר רציונאלי, גם אם לא בכל מקרה הגענו אליו עדיין, בגלל קוצר שכלנו. על מאמציו המיוחדים למצוא טעמים והסברים שכליים לתרי"ג המצוות עיינן <u>מו"נ</u> ג, כו.	304
בר' ב, 40.	305
כוז' ג, א.	306
שם, שם, שם.	307
שם, ב, ס.	308
שם, ג, א.	309
שם, שם, שם.	310

- אחרים, כמו, למשל, בעניין עלייתו לארץ-ישראל והשקפתו
הציונית. עיין להלן, סעיף 3, פרק ד.
- 280 כוז' א, פ-פא. ועיין גם במחברתו של ש"י איש הורוויץ,
ר' יהודה הלוי בתור פילוסוף דתי ובתור משורר, פרק ג.
- 281 עיין בפרק הבא, פרק ג, סעיף 6.
- 282 כוז' א, פ-פא ו-פג.
- 283 בראשית א, פסוקים: ג, ו, יד.
- 284 עיין ס' האגדה, כרך ב, ספר א, פרק ט (שבת, ימים טובים
וצומות) סימן א ו-ד.
- 285 שם, כרך א, ספר א, פרק ה, סעיף ו - מתן תורה, סימן מז
ועיין שם גם סימן מט: אותה הערה, הפעם - בפי מלאכי-השרת,
בסיפור היפה של עלייתו של משה למרום והתנצחותו עם המלאכים,
ומצינו גם במדרש רבה פ"ח: "אמר רשב"ל שני אלפים שנה קדמה
התורה לבריאתו של עולם".
- 286 כוז' ג, עג. הכתוב התלמודי: עפ"י נדרים לט, ע"ב.
- 287 עיין בפרק זה, סעיף 4.
- 288 כוז' ג, עג.
- 289 ס' האגדה, כרך ב, ספר א, פרק ז (תורה), סימן א.
- 290 שם, כרך א, ספר א, פרק ה (ישראל במדבר), סימן כז, ועיין
שם גם סימן כח, במאמר חז"ל של רבי עזריה בשם ר' יהודה
ברבי סימן: "כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל תורה...
בשעה שנחן להם (לב"י) עשרת הדברות, ושבת נפשו עליו -
בשעה שאמרו, נעשה ונשמע' (שמות כד, ז). אמר הקדוש-ברוך-
הוא: בשביל שושנה זו ינצל הפרדס - בזכות תורה וישראל
ינצל העולם".
- 291 עיין על כך בפרק הבא, פרק ג, סעיף 6.
- 292 עיין על כך להלן, פרק ג, סעיף 5.

260	כוז' ג, ה.
261	בר' ד, 140.
262	שם ג, 153.
263	כוז' ג, ה.
264	<u>כל שירי רבי יהודה הלוי</u> , בעריכת י. זמורה, תל-אביב, הוצ'
	מחברות לספרות, תש"ו, כרך ג, ספר ח, עמ' 385.
265	כוז' ב, לב.
266	שם ג, ט.
267	בר' ד, 3.
268	כוז' ג, ה.
269	בר' ד, 293.
270	שם, שם, 89.
271	כוז' ב, נו.
272	שם, שם, כד.
273	<u>משנה תורה</u> , ספר המדע, הלכות תשובה, פרק ט, הלכה ו.
274	בר' ג, 151.
275	שם, א, 167.
276	כוז' ב, ס.
277	עיי'ן בייחוד שם, ג, לז-מא; שם, א, עט ו-צט; שם, ב, נ.
278	בניגוד לסברתם של כמה חוקרים: עיי'ן דוד נימארק, <u>תולדות הפילוסופיה בישראל</u> , כרך א, עמ' 150. מאמר העוסק במיוחד בר' יהודה הלוי מנקודת מבט זו הוא מאמרו של ד"ר ישעיהו וולפסברג-אביעד: "ר' יהודה הלוי פילוסוף של ההיסטוריה", ב"סיני", שנה ה, חוב' א-ג, ירושלם, תש"א, עמ' קלה-קנ.
	ועיי'ן גם בספרו <u>הרהורים בפילוסופיה של ההיסטוריה</u> , בעמ' המוקדשים לר' יהודה הלוי, ירושלים, הוצ' מוסד הרב קוק, תשי"ח.
279	כפי שנוהגים כמה חוקרים לגבי ר' יהודה הלוי גם בעניינים

- 247 כוז' ג, יט. על השפעת אפלאטון וספריו "המדינה" ו"חוקים" על עיצובה של תורת החיים והמעשה ע"י ר' יהודה הלוי עיין: דוד נימארק, תולדות הפילוסופיה בישראל, כרך א, עמ' 149-150 ובחוברתו הגרמנית הנ"ל של ד"ר פרנקל-גריין, תורת האתיקה של יהודה הלוי, עמ' 18-20. על השפעתו של אפלאטון על תולדות המחשבה בישראל בכלל עיין בקיצור באוסף מאמרי של דוד נימארק, מאמרים בפילוסופיה יהודית (אנגלית), וינה, 1929, עמ' 13-21.
- 248 כוז' ג, יח-יט. והשווה לדברי הרמב"ם ביד החזקה, הלכות תפילה, פרק ח: "תפילת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפילת רבים; לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור".
- 249 בר' ג, 62.
- 250 שם, ד, 3.
- 251 כוז' ג, נג.
- 252 שם, שם, טח.
- 253 שם, שם, עב.
- 254 שם, שם, סוף מט. וכבר למדונו חכמינו ז"ל שיש להקפיד במצווה קלה כבחמורה: "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות" (אבות ב, א). להקפדה על כל מצווה קלה יש גם תפקיד נוסף: תפקיד חינוכי - חינוך להרגל של קיום מצוות, כמאמר בן עזאי: "הוה רץ למצוה קלה ובורח מן העברה, שמצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה" (שם, ד, ב).
- 255 בר' ג, 266.
- 256 שם, שם, 204.
- 257 כוז' ג, מט.
- 258 בר' ב, 306 ועיין פירוש שד"ל בדיואן שבהוצאתו דף כ, עמ' ב.
- 259 בר' ג, 152.

כר' יהודה הלוי, מעמיד את התורה האלהית מעל לחברותיה
 "ומדרגותיה משאר התורות והנימוסים במדרגות המלאכה הראשית
 לשאר המלאכות המשרתות לה" - שם, שם, פרק ו. על חלוקת
 המצוות אצל רבינו סעדיה גאון למצוות שכליות, מנהגיות
 ושמעיות עיין: ספר האמונות והדעות, מאמר ג, ד, עמ'
 59-62. ואצל רבינו בחיי - בחובות הלבבות, בהקדמה.

- 230 כוז' ג, יא.
- 231 בר' ד, 90-91. מוקדש כולו למצוות-תפילין.
- 232 כוז' ג, יא.
- 233 בר' ד, 94. אף שיר זה מוקדש כולו לתפילין.
- 234 כוז' ג, יא.
- 235 שם, שם, שם.
- 236 שם, ב, מח.
- 237 שם, שם, שם.
- 238 שם, שם, סד.
- 239 שם, שם, נו, ועיין גם שם, א, קטו.
- 240 בר' ב, 305. על דרך הכתוב בתהלים פד, ג. כשיר מזמור
 לתורה נקרא גם סימן נו במאמר ב "הכוזרי".
- 241 בר' ד, 264.
- 242 כוז' ד, יט.
- 243 שם, שם, שם.
- 244 בר' ג, 79.
- 245 כוז' ד, יט. ואמנם, הרמב"ם, האריסטוטלי המובהק, ממליץ על
 כך: "וזה (ההשגה השכלית) ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות,
 ומפני זה ירבה כל חסיד (חסיד במובנו של הרמב"ם - ה.ל.)
 להפרד ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי" - מו"נ,
 חלק ג, פרק נא.
- 246 בפרק זה, סעיף 14.

בו גבול מושם... ומזה הערכת החבלות, כי השכל רואה לשער הנזק, ולא שם לשעורו גבול... ובעבור אלה הדברים אשר ספרנו והדומה להם הוצרכנו לשליחות הנביאים, כי אם היינו מונחים לעצתנו, היינו חולקים בדעותינו, ולא היינו מסכימים על דבר" - ספר האמונות והדעות, מאמר ג, עמ' 61-62 בהוצ' סלוצקי.

- 215 כוז' ב, מח.
- 216 שם, שם, שם.
- 217 בר' ג, 266.
- 218 שם, שם 149.
- 219 כוז' א, פא.
- 220 השווה יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר א, פרק ח: הדת האלהית כוחה יפה מן הדת הנימוסית, כי היא יכולה "להגביל פרטי הפעולות".
- 221 כוז' ב, נו ועיי' גם שם, ג, כג ו-נג; ושם, א, עט.
- 222 בר' ב, 305 והשווה שוב דברי יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר א, פרק ח, על הדת האלהית "שהיושר ההוא המוגבל בה הוא יושר באמת", ואילו הדת הנימוסית היא מסופקת.
- 223 כוז' א, צט.
- 224 שם, ה, כ.
- 225 מו"נ, חלק ג, פרק נא.
- 226 כוז' ג, כג.
- 227 שם, א, עט.
- 228 בר' ד, 95.
- 229 כוז' ב, מח; שם, ג, ז ו-יא, מעניינת ההשוואה של חלוקה זו אל החלוקה של יוסף אלבו לדת טבעית, נימוסית (אמנם שני מושגים אלה כוללים תוכן שונה במקצת מאצל ר' יהודה הלוי) ואלהית - ספר העקרים, מאמר א, פרק ז. יוסף אלבו,

וְאֵת-לַחֹת לְבָבִי שֵׁם כְּלָחוֹת

אֲשֶׁר מָזָה וּמָזָה הֵם כְּתָבִים

(לפי שמות לב, טו).

שם, ג, 78 והשווה גם שם, שם, 299:

וּמִי צוּר נִפְשָׁכֶם יְיָ

לְרַפָּאת נֶפֶשׁ יְיָ

וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה.

וְהָא-לֵכֶם כְּפָרִים

חֲקִי אֵל הַיִּשְׂרָאֵלִים

202 יהודה אבן שמואל בתרגומו העברי החדש ל"הכוזרי" מתרגם בפירושו: "מה לנוצרים ולמוסלימים", כמו הירשפלד בתרגומו האנגלי.

203 כוז' א, ב.

204 שם, ד, טז.

205 שם, שם, יט.

206 שם, שם, שם.

207 בר' ב, 305.

208 על תורת האתיקה של ר' יהודה הלוי עיין בחוברת הגרמנית של ד"ר פרנקל-גריין, תורת האתיקה של יהודה הלוי, 1885.

209 בר' ב, 305.

210 כוז' ב, מח.

211 שם ג, ז.

212 שם ב, מו. ועיין גם שם, ג, נג.

213 שם, ג, נג.

214 שם, שם, ז. והשווה מה שאומר רבינו סעדיה גאון: "ומצאתי צורך הבדואים אל השלוחים (הנביאים) צורך גדול, לא מפני המצוות השמעיות בלבד, להודיע אותם, אך מפני המצוות השכליות, כי המעשה בהם לא ישלם כי אם בשלוחים, שיעמידו בני אדם עליהם. ומזה שהשכל דן בהודאה לאל על טובתו, ולא שם גבול להודאה ההיא...ומזה שהשכל הרחיק הניאוף, באין

178	כוז' ב, נד.
179	בר' ג, 204.
180	כוז' ב, ב.
181	שם, שם, שם ועיין גם שם, א, צא.
182	בפרק זה, בסוף סעיף 8.
183	כוז' ד, ג.
184	בר' ג, 231.
185	כוז' ב, ב. השווה <u>מו"נ</u> לרמב"ם, חלק א, פרק מו: "כי לא יראו ההמון דבר חזק המציאה, אמת אין ספק בו כי אם הגשם" ולהלן באותו פרק, וכן בפרקים אחרים.
186	כוז' א, א.
187	שם, ד, יט. וכך אומר הרמב"ם: "תכליתו (של האדם)...לצייר בנפשו הסודות המושכלות ולדעת האמיתות". <u>הקדמה לפירוש המשניות</u> , סדר זרעים.
188	כוז' א, א.
189	שם, ד, טו.
190	<u>אבות</u> א, יז.
191	שם, ג, יט.
192	שם, שם, יא.
193	שם, שם, כב.
194	שם, ד, ו. ועיין גם שם, שם, יג: "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד" וכן "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות".
195	כוז' ה, כא.
196	שם, א, א.
197	שם, שם, ב.
198	שם, שם, קי.
199	שם, שם, קטו.
200	בר' ג, 68. על רעיון זה הוא חוזר: שם, ב, 272:

- שפתי, רק אז אוכל אני להגיד את תהלתך, כפי שאתה ראוי לה.
- 159 כוז' ב, ב.
- 160 שם, א, עז.
- 161 שם, ב, ב-ד. השווה רמב"ם, מו"נ, חלק א, פרק נד: "נאמר עליו יתעלה רחום, כמו שאמר כרחם אב על בנים, ואמר: וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו, לא שהוא יתעלה יפעל ויהמו רחמיו", ולהלן. וכמאמר המדרש: "אמר הקב"ה אע"פ שנשתנו המעשים שאני עושה ונקרא שמי על שם אותו המעשה כגון אם ריחמתי נקראתי רחום ואם נקמתי נקראתי ממית ואם החייתי נקראתי מתייה, שמי זה לא ישתנה לעולם" - מדרש הגדול, שמות, הוצ' הופמן, ג, יד.
- 162 עיין כוז' א, א: "אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה, כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכוונות".
- 163 שם, ב, ה-ו.
- 164 עיין למעלה בפרק זה, סעיף 3.
- 165 כוז' ד, א ו-ג ועיין על תארים אלה גם בר' ג, 75.
- 166 כוז' ב, ב.
- 167 בר' ד, 146.
- 168 כוז' ב, ב.
- 169 בר' ב, 242.
- 170 כוז' ד, ג.
- 171 בר' ג, 231.
- 172 כוז' ד, ג, ועיין גם שם, שם, יז.
- 173 שם, שם, ג.
- 174 עיין גם בר' ג, 204: "יה, אהיה אשר אהיה".
- 175 שם, שם, 283.
- 176 כוז' ד, א.
- 177 שם, שם, ג.

והוציאו אותו ספרי הנביאים לב"א במלות גשמיות שהם קרובות לשכלם ולהבנתם...ע"כ היה צריך שתהיינה המלות והעניינים כפי כוח בינת השומע...ואח"כ נתחכם לו ונדקדק להבינו ולהודיעו, שכל זה ע"ד הקרבה ומליצת הספר ושהעניין האמיתי הוא יותר דק ומעולה ומרומם ורחוק מאשר נוכל להבין אותו"; וכן: "והריבוי הנמצא במידות הבורא יתעלה איננו מצד עצם כבודו, רק מצד קוצר כוח מליצת המספר מהשיג עניינו" - חלק א, שער היחוד, פרק י.

- | | |
|-----|---|
| 150 | בר' ג, 286. |
| 151 | כוז' ה, כא. |
| 152 | בר' ג, 232. |
| 153 | שם, שם, 286. |
| 154 | שם, שם, 78. |
| 155 | שם, שם, 286. |
| 156 | שם, ד, 146. |
| 157 | שם, ג, 40 ועיין גם שם, שם, 75. |
| 158 | על כך ששפת-אדם מעצם טבעה ומגבלותיה קצרה מלהגדיר ומלבטא חוויות מעמיקות ודברים מקודשים ומרוממים, ושהלשון האנושית מגלה טפח ומכסה טפחיים, מסתירה יותר משהיא מגלה, "אינה מכניסה אותנו כלל למחיצתם הפנימית, למהותם הגמורה של דברים, אלא אדרבה, היא עצמה חוצצת בפניהם", כתב ח.נ. ביאליק מאמר קצר אבל מעמיק ביותר בשם "גלוי וכסוי בלשון" (עיין: <u>כל כתביו</u> , הוצ' דביר, עמ' קצא). אין תימה בכך שבפתיחת כל תפילת עמידה מבקש היהודי מאלהיו שיעזור לו בתפילת ההודיה והשבחים לקב"ה, כי בלי עזרתו של ה' הוא יודע שלא יוכל לעמוד במשימה זו: "אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך", כלומר: רק אם אתה בעצמך, כביכול, תפתח את |

עיינ: עיקרי הפילוסופיה... עמ' 17 ו-31-35. אגב, בדיוק בהחלטיות כזו, וביתר צידוק (למרות שאנו חולקים על מסקנותיו הקיצוניות), קובע ב.צ. דינבורג (דינור), ש"הפרובלימה היסודית של ספר הכוזרי היא גלות וגאולה, ישוב הסתירה בין יעודו הנבואי של ישראל בעולם ובין גורלו ההיסטורי בעמים", ואף הוא רוצה למצוא שיטה בספר זה בהתאם לרעיון זה, שכל המאמרים בספר "הכוזרי" באים לפרשו. עיינ במאמרו "עליתו של רבי יהודה הלוי והתסיסה המשיחית בימיו", ב"מנחה לדוד" (ילין) ירושלים, תרצ"ה, עמ' קע ואילך, ועיינ ויכוחנו אתו להלן בפרק ד, סעיפים 3 ו-5. וכך גם חוקרים אחרים מוצאים פרובלימה מרכזית ומרכזת אחרת בספר לפי נסיתם ופירושיהם. עיינ כדוגמה נוספת גם בספרו הגרמני של אמיל ברגר, בעית ההכרה בפילוסופיה הדתית של יהודה הלוי.

- | | |
|-----|---|
| 136 | כוז' א, א. |
| 137 | שם, ב, א. |
| 138 | שם, א, פט. |
| 139 | בר' ג, 272. |
| 140 | שם, שם, 286. |
| 141 | למשל: שם, ד, עמ' 146-149. |
| 142 | עיינ דוד קופמן, <u>תולדות תורת-התארים</u> ... עמ' 139-140. |
| 143 | כוז' ג, יז והשווה גם בר' ג, 204. |
| 144 | בר' ג, 286. |
| 145 | כוז' ד, ג. |
| 146 | בר' ג, 149. |
| 147 | כוז' ד, ג. |
| 148 | שם, שם, שם. |
| 149 | וכך אומר גם בחיי ק' פקודה בספרו " <u>חובות הלבבות</u> ": "כי הדחק הביאנו להגשים הבורא ית' ולספר אותו במידות הברואים.. |

הפוליטי-חברתי ואל הפער העצום בין מעלתו הרוחנית של ישראל לבין מצבו הגשמי. החבר אינו מחזיר אותו לנושא שבו הם דנו קודם, כי הערה זו נותנת לו אפשרות לדון בפער הזה, שמטריד אותו לאורך כל הספר ולנסות למצוא צידוק ופשר לסבל ישראל בגולה למרות (ואולי - בגלל) מעלתו הרוחנית - נושא שהוא יחזור אליו שוב ושוב.

- 122 כוז' ג, נג.
- 123 בר' ד, 144.
- 124 שם, ג, 257.
- 125 שם, ד, 144.
- 126 כתבי אפלאטון ("המדינה", "החוקים") מתורגמים לערבית עם פירושים, ביחוד ע"י פאראבי, היו מצויים אז בספרד.
- 127 כוז' ג, ג.
- 128 שם, שם, ה.
- 129 שם, א, פט.
- 130 שם, ג, יז.
- 131 בר' ב, 160.
- 132 כוז' ד, ג.
- 133 על תארי האלהים אצל ר' יהודה הלוי עיין בהרחבה אצל דוד קופמן, תולדות תורת-התארים בפילוסופיה היהודית הדתית של ימי-הביניים (גרמנית), עמ' 118-252 וחולק עליו: דוד נימארק ב: עיקרי הפילוסופיה של יהודה הלוי (אנגלית).
- 134 עיין גם סאלו בארון, היסטוריה סוציאלית ודתית..., כך ח, עמ' 57, 95.
- 135 דוד נימארק רואה בה אפילו את השאלה העיקרית והמרכזית, את "נקודת הקריסטאליזציה בסידורו הפנימי של ספר הכוזרי", ומשתדל לפיה למצוא סדר ושיטה בספר זה, שהוא מלא סטיות והפסקות ודברי-אגב ושאלות מקריות וקפיצות מעניין לעניין.

- 107 בר' ג, 262-257.
- 108 חז"ל, שקיבלו מהנביאים, מרבים לדבר על כך, אבל אפילו בתורה יודע ד' יהודה הלוי למצוא הרבה רמזים על חיי הנפש בעוה"ב ועיין: כוז' א, קטו ו-ק"ז; ג, כא.
- 109 שם, ג, כ.
- 110 שם, א, קד.
- 111 ברכות יז, ע"א.
- 112 כוז' ה, יד.
- 113 שם, א, קט.
- 114 שם, שם, קה.
- 115 בר' ג, 261-260 ועיין גם שם, שם, 35, 36.
- 116 שם, שם, 266 והשווה למה שנאמר באבות ד, כב: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה" וגם שם, ו, ז: "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא וגו'" ולהלן בפסוק ט: "בשעת פטירתו של אדם אין מלווים לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד".
- 117 כוז' ג, כ.
- 118 שם, א, קט.
- 119 בר' ד, 155.
- 120 כוז' ג, כ.
- 121 שם, א, קיא. אמנם, קביעה זו נתנה הזדמנות לכוזרי להעיר בהמשך, בשמץ של אירוניה, על מצבם הנחות של בני ישראל בעולם ולבקש את החבר להשוות את מעמדם בעוה"ב למעמדם העלוב והנשפל בעולם הזה (שם, שם, קיב). הכוזרי הסיט, איפוא, כאן את הנושא מן המצב הרוחני של ישראל אל מצבו

החלק האחרון של הפרק השמיני, ב"שמונה פרקים" שלו לבעיה	
זו ועיין גם מו"נ חלק ג, פרק כ.	
בר' ד, 144.	86
עיין ביחוד כוז' ה, יב, ואין כאן המקום למסור אותה לכל	87
פרסיה.	
שם, שם, שם.	88
שם, שם, י ו-יב; שם, א, לא-לה. והשווה לחלוקה הזוה אצל	89
הרמב"ם, בפרק א מ"שמונה פרקים" שלו, ואזהרתו שם שלא	
לראות בחלקי-הנפש חלקים נפרדים ממש, וקביעתו המוחלטת	
שהנפש היא אחת, אעפ"י שפעולותיה חלוקות.	
כוז' ה, יב.	90
בר' ג, 258.	91
שם, ד, 177.	92
כוז' ב, כו.	93
בר' ג, 258.	94
כוז' ה, יב.	95
שם, ב, כו.	96
בר' ג, 299.	97
כוז' ה, יב.	98
בר' ב, 70.	99
כוז' ה, יב.	100
בר' ג, 6.	101
כוז' ה, יב.	102
שם, שם, יד.	103
בר' ד, 177 והשווה שם, ג, 237.	104
עיין חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב.	105
כוז' ה, יד.	106

הגזירה והבחירה' גם אצל סאלו בארון, היסטוריה סוציאלית ודתית של היהודים, כרך ח, עמ' 109-110.

- 78 אבות ג, יט.
- 79 בר' ב, 73.
- 80 שם, שם, 83.
- 81 האסכולה התיאולוגית המוסלמית הראשונה, ג'עבריה, והאסכולה המוסלמית האורתודוכסית, העשארית, האמינו בגזירה מראש כעיקר דתי מכריע. אמנם האסכולה הרציונאליסטית של המותעזילה חיפשה פשרה בין גזירה ובחירה. עיין סאלו בארון, היסטוריה סוציאלית ודתית... עמ' 109. על השפעת ה'כאלם' המוסלמי, כת, המדברים', על ר' יהודה הלוי, בשאלת הגזירה והבחירה, עיין שם, בהערה מס' 12, עמ' 304.
- 82 כל זה: כוז' ה, כ. כדאי לציין שר' אברהם אבן דאוד, שמקדיש את ספרו "אמונה רמה" ביחוד לשאלה זו, מקבל מיון זה של ר' יהודה הלוי של ארבעת סוגי המעשים, על כינוייהם, כפי שהם מופיעים ב"הכוזרי", אלא שאין הוא גורס קשר כלל בין הסוג הרביעי של הבחיריים לבין ה'. סוג זה, לדעתו, הוא נחלתו של האדם בלבד. עיין בהקדמה וכן ב, ב.
- 83 בר' ג, 116.
- 84 כוז' ה, כ. השווה רבינו סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, מאמר ד, עמ' 78, בהוצ' ד. סלוצקי, לייפציג, תרכ"ד.
- 85 כוז' ה, כ, והשווה רבינו סעדיה גאון, כנ"ל, מאמר ד, עמ' 79. הרמב"ם מתרץ את הבעיה ואת הסתירה הכלולה בה ע"י אי ידיעתנו את ידיעת ה'. כשאנו מדברים על ידיעה, אנו מתייחסים בעצם לתופעה אנושית ולא אלהית. ידיעת ה' שונה במהותה מידיעת האדם, "כי הוא - ידיעתו וידיעתו - הוא" (פרק ח. שמונה פרקים). בידיעת ה' כלולה האפשרות לדעת את אשר יעשה האדם בלי להשפיע על בחירתו. הרמב"ם הקדיש את

שם. על ההבדל שבין תפיסת היוונות את העולם לזו של היהדות
עייין: הרי וולפסון, "הרמב"ם והלוי" (אנגלית), ב-ג' ואיש
קונטרלי רבינו, סידרה חדשה ב (1911-1912), עמ' 297-337.

57	כוז' א, עג.
58	שם, שם, עה.
59	בר' ב, 166.
60	כוז' א, עו.
61	שם, שם, עז. ועייין גם שם, ג, יז: "כי לאלהים בעולם הזה ממשלה מתמדת, ואיננו כאשר חושבים שהוא על הטבעים אשר ניסום".
62	שם, א, עז.
63	בר' ג, 45.
64	כוז' א, סז ו-צא.
65	שם, ד, כה.
66	שם, ג, יא.
67	שם, ד, כו.
68	בר' ב, 72.
69	כוז' ג, יא.
70	בר' ג, 9.
71	כוז' ג, יא.
72	שם, א, ד.
73	שם, ג, יא.
74	שם, ב, נד.
75	בר' ב, 71.
76	כוז' ה, יט-ק.
77	רבינו בחיי אפילו ממליץ ומיעץ לאדם הטוב שלא להתפלסף בכלל בבעיה זו. עליו לפעול ולבחור דרכו כאדם חפשי ולהשאיר את השאר לה' הצדיק. ע' <u>חובות הלבבות</u> , ג, ח, ועייין על נושא

- 47 גישתו של הרמב"ם בעניין זה דומה לכך. עיין מו"נ, חלק ב, פרקים טו, טז ו-כה.
- 48 כוז' א, סז.
- 49 שם, שם, צא.
- 50 בראשית רבה פ"ב ו-פ"ג. והרמב"ם כותב על נושא זה: "דע כי לא נברח מהאמין בקדמות העולם בעבור מה שמצאנו בתורה כי העולם הוא נברא, כי אין הפסוקים אשר יורו על בריאת העולם וחידושו יותר מן הפסוקים אשר יורו כי יש לבורא גוף ואין שערי הסברא גם כן נעולים לפנינו ולא מנועים ממנו בעניין חידוש העולם, אבל היינו יכולים לסבור בו... והיינו יכולים יכולת גמורה לפרש אלו הפסוקים ולקיים אמונת קדמות העולם" - מו"נ, חלק ב, פרק כח.
- 51 כוז', א, צא.
- 52 שם, שם, סה.
- 53 שם, שם, סז ו-צא.
- 54 שם, שם, סז.
- 55 שם, שם, עז.
- 56 הרמב"ם משווה יפה עולם זה, שנראה במבט עין ראשון כמפורד לחלקיו, לגוף האדם בעל האברים, שממלאים תפקידים שונים, אבל היוצרים ביחד אחדות אורגאנית: "והשתנות עצמיו, רצוני לומר עצמי זה הכדור (כדור העולם) בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש מבני אדם על דרך משל וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור" - מו"נ, חלק א, פרק עב. אמנם הרמב"ם מתנגד לתפיסת העולם של ר' יהודה הלוי. תפיסתו היא אריסטוטלית-יוונית. הוא רואה את העולם כיחידה שלמה וגמורה, שפועלת בחוקתיות: "האחד אמנם ברא אחד", "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד" - שם, שם,

- 32 כוז' ד, טז.
- 33 שם, שם, טו.
- 34 בר' ג, 76.
- 35 שם, שם 6.
- 36 שם, שם 10.
- 37 שם, ב, 166.
- 38 כוז' א, טז.
- 39 כפי שעושה דוד נימארק בעיקרי הפילוסופיה של יהודה הלוי
(אנגלית), עמ' 24-25, וגם בתולדות הפילוסופיה בישראל שלו,
כרך ב, עמ' 285 ועמ' 304-306.
- 40 כוז' ה, ב. על המים שבמעשה בדאשית בתור החומר ההיולי,
"החומר הראשון בלי איכות, אבל תהו ובהו, עד שהתאֵיך בחפץ
האלהים", עיין גם שם, ד, כה, ועל פירוש המלה, תהו' כהיולי
עיין גם רמב"ם, הקדמה לפירוש המשניות, סדר זרעים.
- 41 עיין דוד נימארק, תולדות הפילוסופיה בישראל, כרך ב, עמ'
285-286 ו-304-306.
- 42 כוז' ג, יא.
- 43 בר' ב, 76.
- 44 שם, ג, 13.
- 45 שם, שם 287.
- 46 אמנם, הוגי-דעות יהודיים ניסו להוכיח במופתים שכליים את
חידוש העולם. לדוגמא נביא מדבריו של בחי' ק' פקודה בעניין
זה: "ההקדמות, אשר יתברר מהן כי יש לעולם הזה בורא בראו
מאין, הן שלש הקדמות. אחת מהנה, כי הדבר אינו עושה את
עצמו. והשנית, כי ההתחלות יש תכלית למספרן, וכיון שיש
תכלית למספרן יש להן ראשון, שאין ראשון לפניו. והשלישי,
כי כל מחובר מחודש" - חובות הלבבות, תרגום יהודה אבן-
תבון, חלק א, שער היחוד, פרק ה.

שנאמר ב, ספר היצירה". בתיבה, סיפוק' התכוון המתרגם אבן-
 תבון ודאי למתן סיפוק ושביעות-רצון ולא להעלאת ספק.
 יהודה אבן שמואל בתרגומו העברי החדש לס' "הכוזרי", עמ'
 רטז, מתרגם משפט זה כך: "ועוד דעות כאלה להם אשר הוכחו
 פחות מן הדעות אשר ב, ספר יצירה".

16 כוז' ה, יד.

17 עיין הביקורת שמותח ר' יהודה הלוי על שיטות אלו להלן,
 בפרק זה, סעיפים: 7 ו-15.

18 כוז' ד, ה.

19 שם, ה, טז. דומה למשל שנחן סוקרטס בנאומו לפני שופטיו
 (ע' ב"אפולוגיה" של אפלאטון).

20 עפ"י ביטוייו של ר' יהודה הלוי בשירו "דברין במור עובר",
 בר' ב, 166.

21 כוז' ד, ג.

22 שם, ב, נד.

23 בר' ג, 204.

24 שם, ד, 194, ועיין אותו רעיון גם שם, שם, 189.

25 כוז' ד, ג-ה.

26 מו"נ, חלק ג, פרק נא: "והיה כאשר תשיג השם ומעשיו כפי מה
 שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו ותשתדל להתקרב לו
 ותחזק הדבוק אשר בינך ובינו, והוא השכל... כי האהבה היא
 כפי ההשגה".

27 כוז' ד, טו.

28 שם, שם, טז.

29 שם, שם, טו.

30 שם, שם, ג.

31 כך בתרגומו העברי החדש של יהודה אבן שמואל לפסוק זה של

"הכוזרי" ד, טז: "בהוש ועל יסוד עדות ראייה".

הערות לפרק ב: אלהים ועבודת אלהים לפי ר' יהודה הלוי

- 1 כוז' ד, טז.
- 2 שם, א, א.
- 3 ובלשון הרמב"ם, האריסטוטלי היהודי המובהק: "אמנם שאין הצטרפות בינו ובין דבר מברואיו". מורה נבוכים, חלק א, פרק נב.
- 4 כוז' א, א.
- 5 שם, ד, יג: "אין מזיק הסכלות בידיעת האלהים אלא כהזקת הסכלות בידיעת הארץ".
- 6 בר' ג, 189.
- 7 כוז' ד, טו.
- 8 בר' ג, 266.
- 9 שם, ב, 296.
- 10 עיין בדבריו של הנרי סלוניימסקי במבואו האנגלי לס' "הכוזרי" בתרגומו האנגלי של הרטויג הירשפלד, ניו-יורק, הוצ' שוקן, 1964, עמ' 27-28.
- 11 כוז' ד, יג.
- 12 בר' ג, 7.
- 13 שם, שם, 201.
- 14 כוז' ה, יד, וביתר פירוט שם, ד, כה. ועיין על כך גם להלן בפרק זה, סעיף 15.
- 15 בפירוש משפט זה אני הולך בעקבות תרגומו האנגלי של הרטויג הירשפלד וזה לשונו שם: "כל הדברים האלה הם אפילו פחות משביעי-רצון מ,ספר יצירה" (עיין בהוצאת ציילינגולד, 1931, בעמ' 241), בניגוד לפירושו של ד"ר א. צפרוני לתרגומו של אבן תבון: "דברים שהם יותר מסופקים ואי ברורים ממה

התשובה לבעינת ההווה והעתיד של ישראל.

שיטת ההוכחה של ר' יהודה הלוי היא שיטה היסטורית-מעשית-אמפירית. הוא מסתמך על אירועים היסטוריים, על השתלשלות המסורת מדור לדור ועל חזיונות נבואיים בלתי מוכחשים שבאה עליהם הסכמת כל הנביאים ולכן לא תיתכן בהם שום קנוניה. לעומת יסודות איתנים אלה מצביע המחבר על חולשותיו ומגבלותיו של השכל האנושי ועל חילוקי-הדעות הקיימים בין הפילוסופים והגורמים אנדרלמוסיה. הוא מלגלג ומביא נימוקי הפרכה חריפים לגבי כמה מפתרוניהם של הפילוסופים (בתורת הגלגלים וההאצלה, בתורת ארבעה היסודות, בתורת הנפש ועוד).

אעפ"כ אין אנו סבורים שר' יהודה הלוי הגיע לגישתו האנטי-רציונאליסטית בלא מאבקים וקונפליקטים פנימיים והבאנו סימוכין מ"הכוזרי" ומשירתו על כך ועל יצר-החקירה שלו ועל הכרעתו המודעת והרצונית לצד הקבלה, המסורת והיסודות המקוריים של היהדות.

ר' יהודה הלוי גורס התבדלות והתבודדות אלא להיפך.

מערכת התפילות כלולה, כמובן, גם היא במסגרת המצוות. ר' יהודה הלוי רואה בה מערכת מצויינת של רפואה פנימית לטהרת הנפש, אלא כדי שזו תהיה מושלמת היא זקוקה, לדעתו, לתוספת של שני אלמנטים נוספים: כוונה ומעשה, שצריכים ללוות אותה.

בדרך זו של כוונה ותשוקה לה', בצרוף קיום מצוות ומעשים מצויים ע"י ה', יתקרב האדם אל אלהיו. גם כאן מודגש אצל ר' יהודה הלוי היסוד של, הזדמנות' הדדית, של דו-סטריית. קיים מעין דו-שיח רוחני-נפשי בין היחיד ואלהיו, שבשיאו הוא מתגלם בנבואה. מידת תחולת העניין האלהי באדם מישראל היא כמידת התקדבותו של היהודי אל העניין האלהי. פוטנציאל זה של נבואה קיים בישראל, אבל אם הוא לא ינוצל ע"י תשוקה וקיום מצוות - הוא לא יתממש ויישאר רדום.

דת-מצוות זו של ישראל קבועה ועומדת. בניגוד לדעת כמה חוקרים השתדלנו להוכיח, על יסוד הטקסט, שלפי ר' יהודה הלוי אין זו דת מתפתחת, כדוגמת כל אמנה חברתית, או חוקה שכלית רגילה המתפשטת בדרך טבעית, אלא דת אלהית שבאה בדרך של פריצה פתאומית כמו בריאת העולם.

גם בנושא זה מצאנו אצל ר' יהודה הלוי את יישומו של יסוד ה, הזדמנות' ההדדית והפעם: בין ישראל לבין התורה. הם כאילו ציפו וחיכו זה לזו וזו לזה. רק כשבני ישראל התכשרו לקדאתה והיו ראויים לה - הם קיבלו אותה וזכו לנסים שארעו להם.

הנסים וההתגלויות האלהיות הם עובדות היסטוריות שאי-אפשר להכחישן. בהקשר זה הבלטנו את החשיבות שר' יהודה הלוי מייחס להיסטוריה הישראלית, יותר מכל הוגה-דעות אחר. ההתגלויות ההיסטוריות

טהורה לא הטרידו אותו, כנראה, והוא השקיע את כל מעיניו ביישומם הדתי והחברתי. הוא מקדיש מקום נרחב לבעיית תארי האלהים וממיינם לפי סוגיהם. הוא, אמנם, פוסל נחרצות את הגשמת האלהים. אי אפשר להשיג את האלהים ואי אפשר להגדירו. אפשר רק להתרשם ממעשיו. ואעפ"כ אין הוא שולל אפילו את התמונות הגסות המגשימות את הבורא ואפילו לא "שעור קומה", מפני שיש בהן כדי להכניס מוראו בנפשות, כלומר: מסעמים חינוכיים-דתיים.

אף בתורת-המצוות שלו גישתו היא חינוכית-דתית וחינוכית-חברתית. בניגוד לגישה העיונית והאינדיווידואליסטית של הפילוסופים בתורת האתיקה, גישתו היא חברתית-מעשית מובהקת. השתייכות פורמאלית בלבד לדת, השתייכות שאינה מחייבת למעשים ומצוות, היא חסרת ערך, לדעתו.

תורת-מעשים זאת מחייבת סאנקציה וגושפנקא דתית-אלהית, שאם לא כן תרבינה תורות-המוסר, ויחד אתן תרבה המחלוקת ותגדל ההפקרות החברתית והדתית. אין ביכולת האדם לקבוע שיעורן של מצוות. אל האלהים אפשר להתקרב רק במעשים מצויים מאת האלהים. יש צורך, איפוא, במסגרת חוקית-דתית מחייבת שיש בה איזון ושהאוטוריטה שלה היא בלתי מעורערת וזו קיימת בתורת ישראל. יש לקבלה על כל פרטיה ודקדוקיה, כולל פירושי הקדמונים, שבאו מפי הקבלה. אין להתיר בה פרשנות אינדיווידואלית, שתגרום להריסת חומות הדת ושתרבה מחלוקת. גושפנקא אלהית-דתית זו נחוצה לא רק לגבי החוקים הדתיים-אלהיים, אלא גם לגבי החוקים השכליים והחברתיים.

ר' יהודה הלוי מדגיש ביותר את היסוד החברתי הקיים ביהדות. על היחיד לקיים את חובותיו במסגרת החברתית, ואפילו ליטול על עצמו סבל למענה, כמו שלפעמים נטיל סבל על אבר אחד למען בריאותו של כל הגוף וכשם שכל תושב בעיר חייב להשתתף בבנין חומת העיר. אין

של ה' מותנית בזו של האדם. רק ע"י שאיפה והשתוקקות מצד האדם אליו, ה', יפגוש אותו באמצע הדרך. יסוד זה של דו-סטדיות, שאנו מדגישים אותו לאורך כל החיבור, ושלא הוסבה אליו תשומת לב מספקת מצד החוקרים, מופיע אצל המחבר בשטחי דיוניו העיקריים. ה' זה פעיל בעולם והוא בעל השגחה פרטית ומתמדת והוא בורא העולם. שאלת חידוש העולם או קדמותו אינה מטרידה כל כך את המחבר מבחינה תיאורטית אלא חינוכית, שכן באמונה בחידוש העולם הוא רואה אמצעי לחינוך האדם ולהתקרבותו אל ה' והקבלה באה לעזרתו והיא, אמנם, מכריעה לצד החידוש.

מטרידה אותו יותר בעיית הגזירה והבחירה והוא אמנם מקדיש דיון נרחב ותורם תרומה מקורית לנושא זה. הוא ממיין את כל המעשים בעולם לפי ארבעה סוגים וקובע שאם כי יש קשר בין בחירת האדם לבין ה', אין ידיעת ה' הסיבה לבחירה של האדם. ר' יהודה הלוי משתדל בדיונו זה שלא לפגום ביסוד המוסרי-חברתי של בחירת האדם.

האדם צריך לבחור בהתקרבות לה' בעודו בחיים, ואז תזכה נפשו גם לגמול בעולם הבא. על תורת-הנפש של הפילוסופים מותח ר' יהודה הלוי ביקורת. אמנם, אף הוא מדגיש את היסוד של רוחניותה ונצחיותה של הנפש. באמונה של הישארות הנפש והגמול בעולם-הבא רואה הוא ודאי תשובה לסתירה שבין ה' מושלם ועולם שאיננו מושלם, אבל יותר משהוא מבליט את השכר בעולם-הבא, הוא מדגיש ביותר את יסוד הקירבה שבין היהודי לאלהיו בעולם הזה. העולם-הבא צריך להיות תוצאה של, ממילא שבאה מאליה, כפרי בשל של מצוות ומעשים טובים בעולם הזה. זוהי גישה ארצית-שמימית - "תיקון עולם במלכות שדי".

גם את עניין תארי-האלהים מדגיש ר' יהודה הלוי מן הצד ההינוכי של האדם ולא מן הצד התיאודטי של הבעייה. עניינים שבתיאוריה

רק בהם:

לא-בחר אֲדָנִי:
אֲשֶׁר שָׁם עָלֵיהֶם הוֹדוֹ
(הנביאים).⁴⁴¹

וְאֵלֶּם מִפֶּל-אֱלֹה
בְּרַק הָעֲמֻדִים בְּסוֹדוֹ

16. סיכום הפרק

השתדלנו בפרק זה על "אלהים ועבודת אלהים לפי ר' יהודה הלוי" להבליט את דעותיו של המחבר בעניינים שבין אדם למקום, בעניינים שבין אדם מישראל (ואין להפריד כאן בין אדם, ו' ישראל' - בפרט אצל ר' יהודה הלוי) ואלהיו, בדרך של עימות והבאת מקבילות מ"הכוזרי" ומשירתו. אמנם, לא היה כלל בכוונתנו, וספק אם הדבר אפשרי, להגיש, בפרק זה ובפרקים האחרים, בצורה יבשה וסטטיסטית, מאזן מדויק של מקבילות מן הפרוזה ההגותית ומן השירה בנושאים שונים. הבאנו אותן רק במידה הדרושה לצורך של בדיקתן ואימותן של העמדות והגישות הבאות של המחבר, וביניהן גם עמדות וגישות, שבהערכתן שונה הדעה המובעת בעבודה זו מזו של חוקרים אחרים:

אליבא דר' יהודה הלוי, ובניגוד לדעת הפילוסופים, ה' אינו אובייקט קר ורחוק של ידיעה והשגה, אלא של אהבה ודבקות ושל חיים אתו, כביכול. אפשר להגיע אליו דרך הרגש והלב, דרך ה'רמיזה הנבואית' וה'ראייה הרוחנית' וע"י קיום מצוותיו, ולא דרך השכל והחקירה.

האמונה, שבה דוגל ר' יהודה הלוי, היא, איפוא, אמונה דינאמית, שוקקת רגשות ומלווה מעשים מצד האדם. מצד שני, אף ה' אינו אדיש ומנותק מן העולם, כפי שסבורים הפילוסופים. להיפך. ר' יהודה הלוי מדגיש במיוחד התייחסות הדדית זו בין אדם ואלהיו. היחס הוא דינאמי משני הצדדים. אמנם, נקודה המוצא היא בה', אבל התייחסותו

בכך שר' יהודה הלוי נתן לפילוסוף מקום כבוד בספרו כנציג הראשון שאליו פונה המלך, אפשר אולי למצא הוכחה שהוא ראה בספקנות ובמבוכה שהפילוסופיה מביאה בעקבותיה סכנה יותר חמורה ליהדות מאשר בדתות האחרות או בכיתות פנימיות של מינים (קראים). ר' יהודה הלוי ראה, איפוא, חובה לעצמו לנפץ את האליל הזה של סמכות עליונה של השכל, שעל ידו אפשר, כביכול, למצא תשובה לבעיות אדם וחברה, עולם ואלהיו, כפי שהאמינו האינטלקטואלים בני דורו.

אמנם, ר' יהודה הלוי מראה לבסוף גם את הדרך שבה אפשר להגיע לפתרון של שאלות אלו, שאין לפתורן בדרך השכל. זוהי דרך-הנבואה. היא המדרגה העליונה בפילוסופיה. לנבואה יש דרכי מופת חדשות והיא יכולה להגיע למקום, שהשכל לא יגיע, ועל כן אינה נזקקת לו.

אברהם ב"ספר יצירה" שלו (ר' יהודה הלוי מייחס אותו, כשאר החכמים בזמנו, לאברהם אבינו) אוחז בדרך החקירה השכלית, אבל זה היה קודם התגלות ה' אליו; אולם לאחר שה'

הִזְכֵּהוּ לְהוֹרֹת דָּת פְּלִילִי,⁴³⁷

הניח דרך זו "ושב לבקש רצון האלהים"⁴³⁸ ולעג להקשותיו הקודמות.

בני ישראל, שיש לבקש בתוכם את מקור החכמות בעולם, עזבו אותן לאחרים, לאחר שמצאו דרך-מופת חדשה ובטוחה יותר, והיא דרך-הנבואה:

הֵם (האבות) נִבְיֵאֵי עֲמָדֵי סוּדֵי, קִרְכֵּי הַפִּירָה.⁴³⁹

השכל, קשה לו להוכיח את מציאות-הנבואה, שהרי היא עולה עליו, אולם אמיתותה מוכחת בהחלט בהיסטוריה של עם ישראל ואין להטיל בה ספק.

הנביא הוא המתווך בין הבורא וברואיו: "בחזון מהאלהים, לא הגיע אלי בדרכים האלה, אך במי ששמתיו שלוח ביני ובין ברואי, רוצה לומר הנביאים והתורות האמיתיות"⁴⁴⁰, כי מכל בני האדם בחר אדני

אינטלקטואלים, מן הפתרונות, חלקים, כביכול, של השכל והמדע. אולם בזמנו של ר' יהודה הלוי היה בביקורתו משום חידוש גדול והעזה מרובה. בזה - עיקר גדלו. הוא נשאר אמנם יחיד בדורו ולא מצא לו ממשיכים אחריו.

התפתחות המדעים בספרד, התפשטותם של התרגומים הערביים של כתבי הפילוסופים היווניים, השפעתו האוטוריטטיבית החזקה של הפילוסוף האריסטוטלי המוסלמי-פרסי הגדול אבן-סינא, חילופי דעות וווכחים עיוניים בין-דתיים בענייני רוח משותפים ומפרידים בחברה הפתוחה והדינאמית (למרות הרדיפות) בתקופת תור-הזהב הרוחני של המאה העשירית, אחת-עשרה ושתיים-עשרה לספירה המקובלת, בספרד - כל אלה קברו יחד לנסוך רוח של קסם ושפָּרוֹן, של כבוד והערצה, לגבי הפעולה השכלית העיונית. אמנם, יש לסייג דברים אלה ולומר, שהכוונה היא, כמובן, לחוגי האינטליגנציה, לאינטלקטואלים, בלבד, ולא להמון העם, שהמשיך בדרכו המסורתית. ההתפשטות של הפעילות הרוחנית היתה לעומק ולא לרוחב. היא העמיקה בקרב אנשי הרוח, אבל היקפה היה מוגבל לחוגים מסויימים.⁴³³

ראייה לכך שאמנם העמדה השכלתנית-פילוסופית בבעיות האדם, העולם והאלהים, כבשה לה מקום כבוד בספרד במאה השתיים-עשרה אפשר לראות גם בעובדה שר' יהודה הלוי כלל את הפילוסוף בתחילת ספרו "הכוזרי" בין נציגי הדתות, יחד עם החכם הנוצרי, המוסלמי ואחר כך - היהודי, כלומר: הוא לא דאג בתורת הפילוסופיה בזמנו מְשָׁנָה של עיונים מופשטים ותרגילים אינטלקטואליים בלבד, אלא דת ואמונה ממש. ואמנם כך מספר המחבר בתחילת הספר: "שאל (המלך) פילוסוף אחד על אמונתו (ההדגשה שלי - ה.ל.)".⁴³⁴ ואוי להעיד כאן שבפנייה כזאת, בשאלה "על אמונתו", פונה המלך דק לנציג-דת אחד נוסף, לחכם היהודי,⁴³⁵ ואילו הפנייה לנציג הנוצרי והמוסלמי היא דוקא "על חכמתו ומעשהו".⁴³⁶

סיסמתו של ר' יהודה הלוי היא סיסמתו של אדם שמצדיק את דינו של האלהים, שנכנע לו בהחלט ומצפה למשפטו בסבלנות, בהעדר כוח התנגדות ובתמימות:

וְעֵזָב מֶרֶד וּמַעַל	עָמַד לְמִשְׁפָּטוֹ וְחָיָה
וַיֵּמָּה-לְמַשָּׁה וַיֵּמָּה-לְמַעַל	לֵאמֹר: מָתִי וְאַיָּה
עִם אֲדֹנָי אֱלֹהֵיָּהּ. ⁴³¹	וְאוֹלָם תָּמִיד תִּהְיֶה

אולם, מאחר שדרכי המופת הן מוגבלות, כלום אין כל דרך להגיע לפתרון של השאלות העמוקות וחידות העולם? כיצד נבין מה שמתהווה סביבנו ומה שמתרחש מעבר לגבול ראייתנו, בטבע ובמה שאחר הטבע? - עיקר מקוריותו וחשיבותו של ר' יהודה הלוי הוא - בביקורת השכל כקריטריון עליון של האדם והאנושות. היתה בזה משום העזת-גבורה לכפור במה שהאמינו הוגי הדעות של זמנו, וגם קודם-זמנו ושללאחר-זמנו: ביכלתו של השכל האנושי להגיע להכרת-הכל, גם להכרת מה שמעבר למקום ולזמן. לדעתו של ר' יהודה הלוי לא זו בלבד, שאין הפילוסופים מגיעים לידיעת מה שאחר הטבע, הם גם אינם מכירים את מהותו של עולם-המוחשים, של עולם-הנסיון, שבו הם פועלים, את הסובב אותם ממש. מועטים המדעים, שיסוד החקירה השכלית, שעליו הם בנויים, אינו מעורער. מועטות הן השאלות, שהשכל מגיע לפתרון הגמור והנצחי.⁴³²

היום אנו יודעים, שגם המדעים בנויים על פי רוב על השערות והנחות, שיכולות להתערער. תיאוריות מדעיות מופרכות במשך הזמן ואחרות באות במקומן, ואף הן מוחלפות לאחר זמן וחוזר חלילה. תולדות המדע הן שלשלת של תורות ושיטות מדעיות, שהתחלפו במשך הזמן. דוקא ההתפתחות המסחררת של המדעים והטכנולוגיה בימינו, ובעקבותיה - הרווחה החמרית, הולידו ריאקציה נגד השכלתנות היתירה והחמרנות וחיפוש-דרך דתיים-מסטיים. ניכרת בימינו הסתייגות מה, גם בקרב

שהרי חקירות הפילוסופיה בעניינים אלה שנויות במחלוקת, נבוכות
ו,מבולבלות', ואין להן יסוד מוצק; דברי נבוכיה של הפילוסופיה
היוונית

424 מְנוּחָיִם עַל-יָסוֹד תִּהְיֶה וְשׁוּחָיִם,

ולכן בחר לך, האדם, בדרך האמונה ו"גיל על-אדני דרפך".⁴²⁵ האמן בה' והתמכר לו ולחוקיו בשלמות:

לְזֹאת לֹא-יָאוֹת
 חֶקֶר מֶה-לְּפָנָיו
 כִּי אִם-לְשֹׁקֶד
 וּלְדִבְקָה-בּוֹ
 פָּכַל-לְבָבוֹ
 לְאִישׁ פְּחַדְרָיו
 וְיִמָּה לְאַחֲרָיו
 בְּלִתִּי שְׁעָרָיו
 וְלִשְׁמֹר דְּבָרָיו
 וּבְכָל מַאֲדוֹ.

רק על מעשי ה' ונפלאותיו תשיר:

427. וּבְמַעֲשֵׂי אֵל אֲרֵנִי.

מעניין לצייץ, שר' יהודה הלוי, שהיה רופא, הגיע בהתכחשותו לערך
החכמה לעתים עד לידי כך, שבכמה חרוזי-תפילה ובמכתבים לרעים הוא
מביע את חוסר היכולת שבשיקויי-מרפא לעזור לחולה ומאמין רק בכוח
הרפואה שבידי ה' :

לֹא עַל-רַפּוֹאֲתַי אֲנִי נִסְמָךְ.
רַק אֶל-רַפּוֹאֲתֶךָ אֲנִי צִפֵּה.⁴²⁸

ר' יהודה הלוי, שבחר לעצמו את דרך האמונה הסמויה, כפי שהוא מעיד על עצמו:

429 הָאֵלֹהִים , וְהָאֱמִנָּתִי , לֹא-אֶשָּׂא , וְלֹא-אֶנְסֶה ,

מתמרמר על אנשי החכמה, אשר

וּפְתָחוּ גְרוֹנֵם... שָׁנָה לְשׁוֹנֵם

לְמַדּוֹ תְּבוּנָה לְאַסֹּף תְּכוּנָה

גְּבִירוֹ בְּאַרְצוֹ⁴³⁰ וְלֹא לְאַמוּנָה

אֵיךְ אֲדַאֲגָה מִרִּישׁ וְהַחֲכָמָה -

אֲחַצֵּב פְּנִינִים מִהַרְרֵיהָ?...

אֵיךְ אֲשַׁבֵּה שׁוֹמֵם וְכַנּוֹרָה

אוֹתִי ?שַׁעֲשַׁע בְּשִׁירֶיהָ?⁴¹⁸

ובמקום אחר:

בן החכמה

הם סתמו מע-

מנע לשאוב.⁴¹⁹

ואני לא א-

אולם תהילות אלו נאמרו לרוב בשירי נעוריו, כשר יהודה הלוי היה צמא לחכמה ומדע, או ברגעי ירידה באמונתו, כשיצר-החקידה גבר עליו. אולם כשנתגבשו דעותיו ולאחר שיצר תורת-חיים לו ולעמו, נעשה יחסו לשכל ולתחום השגתו ברור ומחור יותר. השכל - לא יכירנו מקומו בביקורת של עיקרי האמונה ושל שאלות ההווה "ויודה האדם בסכלותו בסיבות האלה הנגלות, כל שכן הנסתרות",⁴²⁰ וזהו בדיוק מה שהוא אומר בשירו:

תִּכַּן לְבָבוֹת יַעֲמֹד.

לְפִי, עֲמֹד, פִּי מִי בִסּוֹד

סֶתֶר וְאֵל תִּיָּקֵד יָקֹד.

אֶל-תִּהְרֹס לְרֵאוֹת דְּבַר-

פִּי אֵין רְשׁוֹת לִּי בִּסּוֹד - - -

מִמִּפְלְאוֹת הַצֹּר הַדֵּל,

מַעֲשָׂיו וְעַל-דִּלְתּוֹ שָׁקֵד.⁴²¹

אֶל נָא תִּבְקֹר אַחֲרֵי

במעשי אלהים ובדברי התורה אין חוסר הגיון. ואם יש דברים, שאין השכל האנושי יכול לבארם, הרי זו אשמתם של כליו המוגבלים ולא אשמת הבורא, שכוונותיו הטהורות והישרות אינן מחוורות לו לאדם, כי

בְּבָהּוּ מִנּוּ אֲרָחֵיו

כְּשִׁחֲקִים מַעֲפָרִים

וּתְבוֹנוֹת הַקְּצָרוֹת

מֵה-לְדַעוֹת הַחֲסִירוֹת

הַגְּבֹהוֹת הַבְּצָרוֹת.⁴²²

לְאַחַז דְּרָכֵי גְבוּרֹת

ולא זו בלבד, אלא "אילו היינו משיגים אמיתתו היה זה חסרון בו (באלהים)".⁴²³ ועל כן כלל תקבע לך, האדם: "במופלא ממך אל תדרוש",

החקירה יותר טובה, כל שכן כשיוציא המחקר אל אמונת הקבלה ההיא, ואז יתקבצו לאדם שתי המדרגות, רצוני לומר: הידיעה והקבלה יחד".⁴¹³ ובתשובה לדברים אלה של המלך מעיד ר' יהודה הלוי ודאי על עצמו, דרך נציגו - החבר, כשהוא אומר: "מי לנו בנפש סובלת שאיננה נפתית לדעות העוברות עליה מדעות הטבעיים והאיצטגנינים ובעלי הטלסמאות והמכשפים ואנשי הקדמות והפילוסופים וזולתם ולא יגיע אל האמונה עד שיעבור על דעות רבות מהאפיקורסים".⁴¹⁴ ואין לנו להצטער על כך. תוך היאבקות זו יצר ר' יהודה הלוי מה שיצר והיא שהפרחה והוסיפה חיוניות אנושית ליצירתו. הגדולים באנושות היו גם גדולים בסתירותיהם. הנפש הנאבקת ולא הנפש השקטה היא היוצרת גדולות. וכך גם נפשו היוצרת של ר' יהודה הלוי.

לעתים גובר עליו יצר-החקירה. הנה, למשל, הוא מתאר את בריאת העולם ע"י ה', לאחר שהעולם לא היה קיים קודם לכן, בדרך של הרכבת היסודות:

עֶפֶר צִבֵּר	וְרוּחַ חֲבֵר,
אֲדָנִי דָבָר	וַיִּקְרָא אֶרֶץ. ⁴¹⁵

הסדר היפה שבעולם מוכיח, שיש אֵל בורא, שופט ומשגיח:

פָּנָה לָהּ קִדְמָה	וַהֲבִט יָמָה
וְשׁוּר, כִּי בְחֻכָּמָה	יָסַד אֶרֶץ:
יַעֲדוּן נִגְהִים,	עֲלִיהֶם גְּבִהִים,
כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים	שִׁפְטִים בְּאֶרֶץ. ⁴¹⁶

ולא רק הסדר בעולם אלא גם אמונתם של בני האדם בכוח עליון היא הוכחה חזקה למציאות האֵל ולקדמותו:

לְבָבוֹת יַעֲדוּן פִּלִּם,	כִּי הַיּוֹצֵר לְעוֹלָם ⁴¹⁷
----------------------------	--

וכדומה.

ובכמה וכמה מקומות בשיריו הוא מפזר תהילות ותשבחות לחכמה, שר שירי-הלל לה, כגון בשירו המפורסם "יונה תקונן":

וְלֵמָּה זֶה אֲבָקֶשׁ-לִי אֲרָחוֹת
עֲקֻלָּלוֹת וְאֶעֱזֹב אִם אֲרָחִים.⁴¹⁰

עניינים אלה אין אנו יכולים להשיג על ידי הוכחות שכליות, והוכחות נסיוניות אין לנו עליהם: "לא הושמה בטבע פֶּשֶׁר השגתו בהקֶשָה (כלומר: לא ניתן לבשר ודם להשיגם בדרך ההיקש השכלי - ה.ל.). ...אם לא שיבואנו מדרך הנבואה".⁴¹¹ זוהי הדרך, דרך פשוטה ובטוחה. אחרת איננה, לדעתו של ר' יהודה הלוי.

ועוד: עבודת החקירה השכלית מתאמת רק לבעלי הכשרה נפשית ושכלית: "השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשתוה נפשו, ומידותיו, שיחול בו על השלמות כפילוסופים", ואלה הם המעטים, כמו שיחידים הם "הנביאים והחסידים", ש"העניין האלהי כמו צופה" להידבק בהם.⁴¹²

אמנם, למרות מה שר' יהודה הלוי שולל את זכותה של החקירה להכריע בשאלות-יסוד, הוא עצמו מחאמץ להוכיח בהוכחות שכליות את אמינותם של עיקרי האמונה הישראלית לא רק בספרו הפילוסופי - וזה מובן - אלא גם בשירתו. יש לו יחס מסוייג של כבוד לדעת ולחכמה העיונית, יחס של, כבדהו וחדדהו.

בכלל, אין לדבר על הרמוניה נפלאה בדמותו של ר' יהודה הלוי, על שלמות גמורה ושקט אולימפי, ששלטו בנשמתו. דיבורים כאלה לא רק שאינם מרוממים את כבודו אלא שהם גורעים מן האמת ומערכו של המחבר. לאמיתו של דבר ר' יהודה הלוי מלא קונפליקטים, סתירות, ניגודים וכפילויות. מלחמה עזה מתנהלת בקרבו בין הקבלה והחקירה, בין האמונה הסמויה והשכל המבקר, ואת דברי המלך הכוזרי אפשר אולי גם לשים בפי החבר - הלוי: "וכבר חסרתי המדרגה העליונה מבירור האמונה מבלי מחקר, וכבר קדמו לי ספיקות וסברות ודברים עם הפילוסופים ובעלי תורות ודעות שונות. הטוב לי, שאלמד ואתחדד...כי אין הקבלה טובה אלא עם הלב הטוב, אבל עם רוע הלב

הגיוניות: "לא יסבול אותם שכל ולא ייכנסו תחת ההקשה"⁴⁰⁵.

ר' יהודה הלוי דוחה את שיטת-הגלגלים ואת ההדרגה ברוחני. על הנחות הפילוסופים, ש"מאחד לא יהיה ממנו כי אם אחד, וקבעו מלאך קרוב נאצל מן הראשון", ומלאך זה כשהוא משיג, מכיר את עצמו וחושב על עצמו, הוא מוליד גלגל, וכשהוא משיג וחושב על סיבתו, בוראו, הוא מוליד מלאך וכן המלאך השני, וכו', עד השכל הפועל, - על הנחות דמיוניות אלו, שר' יהודה הלוי רואה בהן "טענה גרידא, אין בה סיפוק", הוא מקשה קושיות הרבה, בנימה של לעג ואירוניה: "למה עמדה האצילות הזאת, הקצר יד מהראשון, ואחר כן נאמר: למה לא התחייב מהשכלת שבחאי מה שלמעלה ממנו דבר אחר, ומהשכלתו המלאך הראשון דבר אחר, ותהיינה צורות אצילות שבחאי ארבע. ומאין לנו, שמי שישכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל, ומי שהשכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך, ובעת אשר יטעון אריסטו, שהוא משכיל את עצמו, צריך שיהיה נחבע ושיאצל ממנו גלגל, ואם יטעון, שהשכיל הראשון - שיאצל ממנו מלאך"⁴⁰⁶. אין זאת שכל טירחה זו באה כדי להימנע מהתשובה הפשוטה שה' הוא "היוצר כל נוצר"⁴⁰⁷. ושאלות מרובות אלו שייכות רק לסעיף אחד בלבד של המיטאפיסיקה.⁴⁰⁸

או נקח כדוגמה נוספת את התיאוריה של ארבעת היסודות, שהיא בנויה על השערה: "ולמה לא תספק בטענותם ביסודות הארבעה...ומתי השגנו אנחנו אש יסודית...ומתי ראינו גשם אשי ואוירי נכנסים בחומר הצמח והחי, עד שנגזור, שהוא מורכב מהארבעה כלם: אש ואויר ומים ואדן"⁴⁰⁹.

הנה הפילוסופיה מסבכת את הדברים ומקשה ומרבה סתירות במקום ליישבן, ונפשו של אדם לא תנוח בחקירות אלו:

וְתִשָּׁב לָךְ בְּלִבְךָ כִּי־אֵם וְנָעוּר
וְכֵן מֵלֵא בְּרַב שִׁיגִים וְשִׁיחִים.

שיאמין בהגדתו".³⁹⁷ ש פרובלמות, שפתרוניהן לצד זה או לצד שני שקולים, כמו, למשל, בריאת העולם, כאמור כבר,³⁹⁸ שקשה לצייר אותה בשכלנו, כמו שקשה לצייר את קדמות העולם, והקבלה היא המכרעת לצד הבריאה.³⁹⁹ אמנם חייבים אנו להתייחס אל הפילוסופים, שאין להם מסורת והם מתאמצים להגיע לאמת, בכבוד, "והם על כל פנים מעולים, אחר שלא יחוייב להם קיבול מה שאצלנו";⁴⁰⁰ אך אין לקבל את דעותיהם בענייני יסוד, בשאלות, שבהן "המבוקש עמוק מהשיג, או... שתבונותינו מקוצרות, או לשני הדברים יחד", שהרי אין השכל סובל את הוכחותיהם בעניינים אלה, ונוסף לכך: פילוסוף אחד סותר את חברו ו"אין בין שנים מהם הסכמה";⁴⁰¹ ובלשון שירתו:

שִׁמְעַ דְּבָרֵי נְבוֹנִיָּה (של הפילוסופיה היוונית) נְבָכִים.⁴⁰²

אמנם, ר' יהודה הלוי אינו שולל את עבודת השכל מכל וכל. בהגיון ובמתמאטיקה, למשל, במדעים המדויקים, "הבטיחו החכמות המופתיות בטחון אין תכלית אחריו".⁴⁰³ כאן יכירנו מקומו של השכל. אולם לא בעניינים מיטאפיסיים, פהישארות הנפש וכדומה, ובפרט שאין, כאמור, הסכמה ותמימות-דעים בין הפילוסופים לבין עצמם אפילו בעניינים רבים של עולמנו הפיזי התחתון, עולם הטבע - לא כל שכן בעניינים העומדים בדומו של עולם: "וכמעט שאין הסכמה בין שני אישים... במה שאחר הטבע, גם בהרבה מהטבע".⁴⁰⁴ יהודה הלוי אינו סובל ביחוד את התערבות השכל בעניין של הבריאה וההשגחה.

ר' יהודה הלוי יודע את קוצר שכלו של האדם להגיע להוכחת-אמת בעניינים אלה ומכיר את הפתרונים הדחוקים של הפילוסופים. למשל, הפתרונים המוצעים ע"י הפילוסופים בתורת הגלגלים וההאצלה - תורה אריסטוטלית בתוספת יסודות ניאו-פלאטוניים, שפותחה ע"י הפילוסופים הערבים אלפראבי ואבן-סינא - הם, לדעתו, מלאים סתירות. הוא לועג לרציונאליסטים שהקשותיהם בעניין זה, כמו לפעמים גם בעניינים אחרים, הן אנטי-רציונאליות, מגוחכות, בלתי-

שלמה בני, דע את אלהי אביך ועבדהו" (ד"ה א', כח, ט) בדרך מקורית משלו, בניגוד גמור לפירוש, שניתן להם בפילוסופיה היהודית. הפילוסופים היהודיים בימי הביניים, התנפלו על פסוק זה כמוצאי שלל רב והניחוהו כהוכחה לצדקתה של דרך החקירה שלהם. הם הוכיחו בפירושו של פסוק זה, שיש להקדים את ידיעת ה' לעבודתו, הדגישו את ה"דע" בפסוק הנ"ל:

ר' יוסף ק' צדיק אומר כך: "והדרך להשיג בקשה זו (לדעת מהו "הטוב המתמיד והמעלה השלמה") יצטרך שני עיקרים גדולים: האחד מהם (הראשון, איפוא) - ידיעת הבורא יתברך והשני - עשות רצונו כאשר יתחייב מדרך האמת וכמאמר דוד ע"ה... ואמר, כי בעזבנו בקשתו ובקשת ידיעתו יתרחק ממנו וירחק ממנו רצונו".³⁹³

ורבינו בחיי: "כל מי שיוכל לחקור על העניין הזה (עניין יחוד ה') והדומה לו מן העניינים המושכלים בדרך הסברא השכלית חייב לחקור עליו כפי השגתו וכוח הכרתו... והמתעלם מחקור הרי זה מגונה ונחשב מן המקצרים בחכמה ובמעשה... וכבר חייבתנו התורה בזה... ואמר דוד המלך ע"ה: ואתה, שלמה בני".³⁹⁴

והקיצוני שבהם, הרמב"ם, אומר: "ולזה תמצא דוד ע"ה, שצוה שלמה בנו והזהירו מאד בשני העניינים האלה, רצוני לומר להשתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה".³⁹⁵

ואילו ר' יהודה הלוי הוכיח בפירושו, שיש לסמוך על קבלת-אבות, הדגיש את ה"אביך" שבפסוק: "אבל הזהיר לסמוך על אביו וזקניו להאמין באלהי אברהם יצחק ויעקב, אשר דבקה בהם השגחתו וקיים להם יעודיו בהרבות זרעו, והנחילם ארץ כנען, וחנות שכינתו בחוכם".³⁹⁶ אילו היתה לפילוסופים קבלה, כי אז, מובן, לא היו מהרהרים אחריה. אריסטו "הטריח את שכלו ומחשבתו בעבוד שלא היתה בידו קבלה ממי

אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים' (במדבר יא, כה), ומעידים קצתם לקצתם (העידו זה בפני זה) במה שרואים ובמה ששומעים (על מה שראו ועל מה ששמעו), ונתרחקו המחשבות הרעות מן האומה, שיחשב כי הנבואה טענה מהיחיד שטען בה, כי לא יתכן לעבור ההסכמה על ההמונים ההם, כל שכן שרבו והיו קהילות". ובכן אותה טענה גם כאן: לא תיתכן כל קנוניה בפני המונים ובפרט שברבות הימים רבו הנביאים עד שבימי אלישע ידעו גם בני הנביאים, ולא אלישע בלבד, את היום שבו יעלה אליהו השמימה.³⁸⁸

דרך הוכחתו של ר' יהודה הלוי היא, איפוא, דרך היסטורית-נסיונית. יש לזכור, שבזמנו של ר' יהודה הלוי רק החלו להתפתח מדעי-הטבע המבוססים על עובדות-נסיון. ההיסטוריה שימשה לר' יהודה הלוי כעין תחליף למדע נסיוני כזה, והוא משתמש בה בדרך של מתן עובדות חיים ונסיון. ר' יהודה הלוי הוא ריאליסטן, הסומך קביעותיו על עובדות ריאליות-היסטוריות, ולא רציונאליסטן, הסומך קביעותיו על נימוקי הגיון מופשט.³⁸⁹

בעניין מעמד הר סיני, כאשר

אֲדָנִי - מִסִּינִי בָּא לְהַשְׁמִיעֵנִי חֻקִּים חֲמוּדִים - - -

וְכָל-הָעַם רֹאִים אֶת-הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלַּפִּידִים - ³⁹⁰

מעמד, שקשה כל כך להסבירו בדרך השכל והטבע, אין ר' יהודה הלוי

רואה בו חשש של הגשמה וסתירה בדת ישראל:

לְהִרְאוֹת גְּבוּרֹת יְדוֹ לֹא-תִקְצֹר.³⁹¹

הייבצר מה לעשות דבר כשיחפוז? הייתכן ש"יחסר לו יכולת"? כשם

שברא ה' את העולם והמן והלוחות, כך אף הגיע דברו של ה' בהר סיני

"וקרע את אזנינו" אם בדרך יצירת כלים מיוחדים לכך, או ע"י

תנועת האויר או "על דרך יותר עמוק".³⁹²

ר' יהודה הלוי ההולך לשיטתו מפרש את דברי דוד לשלמה בנו: "ואתה

הקבלה היא אמת, שאין להכחישה, טוען ר' יהודה הלוי; עם שלם לא יבדה מעמד הר סיני מלבו ולא יאמין ליחיד שיבדה זאת עליו, "כמו שאי אפשר שיסכימו על המצה בפסח ושאר תורותיו, שהם זכר ליציאת מצרים... שאי אפשר להסכים עליהם בשנה מהשנים מבלתי שלא יהיה עליהם מוחה",³⁸⁶ כלומר: לא ייתכן שיקום מישהו ביום מן הימים וימציא את סיפור יציאת מצרים לשעבר והעם אמנם ישמע לו ויקבל על עצמו, בלא בדיקה וערעור ומחאה, עול של מצוות הפסח, שלא שמעו עליהן מעודם, לכל הדורות!

הוא הדין ביחס למראות ולחזיונות שהנביאים ראו בעין הרוחנית שלהם, ושאינן לדחותם. יש הסכמה עליהם בקרב הנביאים, מה שאין כן אצל הפילוסופים, שאין הסכמה ביניהם, והם נחלקים לאסכולות שונות ורבות וחלוקים בדעותיהם. בעניין זה אומר ר' יהודה הלוי: "ואלה העניינים (מראות נבואה) אשר לא יושגו מדרך ההקשה, בטלום פילוסופי יוון, מפני שההקשה מרחקת מה שלא נראה כמוהו, וקימו (אשרו) אותם הנביאים מפני שלא יכלו להכחיש מה שראוהו בעין הרוחנית אשר ניתן להם יתרון בה", והוא ממשיך ואומר: הרי הנביאים היו קהילות שלמות - חבורות ולהקות נביאים - , חיו ופעלו בדורות שונים, ולא ייתכן, איפוא, שעשו "הסכמה" - קנוניה - ביניהם, ולכן "הודו להם החכמים אשר השיגום (כלומר: בני דורם) וראו אותם בעת נבואתם, ואילו היו רואים פילוסופי יוון הנביאים בעת נבואתם ומופתיהם, היו מודים להם והיו מבקשים פנים מאפני ההקשה איך יגיע האדם למדרגה הזאת".³⁸⁷

ולחיצוק רעיון זה נביא מדברים של ר' יהודה הלוי בהמשך המאמר: משה הביא את העם אל מעמד הר סיני למען יראו בעיניהם, כל אחד כפי יכולתו, "ואחר כך קרא לשבעים זקנים וראוהו כמו שאמר: ,ויראו את אלהי ישראל' (שמות כד, י), ואחר כך קבץ השבעים זקנים השניים וחל עליהם מאור הנבואה מה שנשתנו עמו, כמו שאמר: ,וַיֵּאָצֵּל מִן הָרוּחַ

שאינן להתכחש לו או השכל, שאפשר להוכיח בו דבר והיפוכו, כפי

שעשו, למשל, הסופיסטים היווניים בלהטיהם השכליים?

לראייה ולנסיון המוחשי של התגלויות ה' בתולדות ישראל לפני המוני עם מוסיף ר' יהודה הלוי, כאמור, את הזרוע ההיסטורית הארוכה שלהם, של הראייה והנסיון - את המסורת, את הקבלה, שהיא כראייה עצמה, שהרי היא מעבירה את נסיון הראייה הממשית מדור לדור. "הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין" ³⁸³ - היא הנותנת. נוצר כאן הרושם, שר' יהודה הלוי רוצה, כביכול, להקדים ביקורת למה שיאמר הרמב"ם כעבור זמן, שאפילו "השכל המכזיב עדותו יותר נאמן מעד העין, שהוא רואה אותותיו" ³⁸⁴.

אי אפשר שבקבלה מפורסמת כזו יהא משום כזב או משום "הסכמה" של אנשים, שבדו אותה מלבם, שהרי אילו היה כך היו בסופו של דבר מתבלבלים, מתבדלים ומגלים סוד הסכמתם. כך היה מתארע אפילו בין עשרה אנשים, על אחת כמה וכמה שהיה מתגלה הכזב בשישים רבוא, שהיו במעמד הר סיני.

אולי נסמך ר' יהודה הלוי כאן על דברי רבינו סעדיה גאון המשווה אף הוא, כאמור, את הראייה עם הקבלה (או, ההגדה, בלשונו): "כבר אמרו בספרים כי ההגדה הנאמנת אמת כאמת הדבר המושג בראות... כי ההגדה יפול בה ההפסד מה שלא יפול במוחש, משני צדדים: אחד מהם - מדרך הסברא, והאחר - מדרך ההִנָּה... וכאשר השתדלנו בשני העניינים האלה, איך נאמין ההגדה עליהם, מצאנו בשכל: כי הסברא וההזדה אינם נעלמים אלא מן היחיד, אך הקיבוץ הרב - סברותם לא יתחלקו, אך אם יזידו ויסכימו על בדיאת ההגדה - לא ייעלם זה בין ההמון מהם, אך, תהיה הגדתם בכל מקום שתצא, תצא אתם הגדת הסכמותם, - וכאשר תראה הגדת אבותינו בני ישראל... תמצאנה ניצלת מאלה הסענות, ברורה, נאמנה" ³⁸⁵.

שכבר לפני זה נתן ה' למשה מופת אמת דומה לזה באמרו: "כי אהיה עמך, וזה לך האות וגו'" והוא מפרש פסוק זה באמרו: "והאות כי אנכי שלחתיך הוא שאמצא לך בכל מקום. וסמך לו מה שדומה לזה באמרו: ,אלהי אבותיכם שלחני אליכם, אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב' המפורסמים בהמצא העניין האלהי עמם תמיד".³⁸¹ הנוכחות האלהית, המעשים האלהיים, הנסים והנפלאות שארעו לישראל הם, איפוא, ההוכחה החשובה ביותר שאין טובה ממנה.

אין לחלוק על נסים אלה כמו שאין לחלוק על תופעות מוזרות בטבע לאחר שהן מוכחות ע"י חכמי הטבע בנסיונותיהם. ראוי משל חוקרי-הטבע של ר' יהודה הלוי שיינתן כאן במילואו. כשהחכם הנוצרי הציע לפני מלך כוזר את עיקרי דתו ובתוכם את האמונה בבן-אלהים, כלומר, בהתגלמותו של אלהים בצורת אדם, שהנא המשיח, סרב המלך לקבל תורה זו מפני שהיא מנוגדת לשכל הישר ולהגיון. יותר מזה: ההגיון מרחיק את רוב הדברים שהנוצרי הציע. אבל המלך מעיד תוך כדי כך שאם יתאמת לו דבר ע"י הראייה והנסיון במידה כזאת שלא ימצא מוצא אחר אלא להאמין למראה עיניו – מה יעשה אז? לא תהיה לו ברירה אלא "יתחכם להקשה וינהלה לאט עד שיקרב הרחוק ההוא", כלומר: הוא יאלץ להכריח את מוחו לקרב את התופעה המוזרה הבלתי מתקבלת על דעתו אל השכל. ואמנם כך נוהגים, הוא אומר – ובצדק, חכמי הטבע "בכוחות המופלאים", בתופעות המשונות והמוזרות והבלתי מתקבלות על הדעת, שאילו סופר להם עליהם לפני שראו אותם, היו מכחישים אותם בהחלט וכופרים במציאותם, אולם אחרי אשר הם רואים אותם, אין הם יכולים עוד לכפור בהם, אלא להיפך: עליהם למצוא להם סיבה, אם במערכת הכוכבים או בקרב הרוחניים, אבל בשום פנים ואופן "לא ידחו הראות".³⁸² הם יעשו כל אקרובטיקה שכלית וכל התעמלות-מוח אפשרית ויחפשו כל תחבולה וכל אמצעי, שיסבירו את התופעה, אבל למדאה עיניהם לא יוכלו להתכחש. סוף סוף מה עדיף: מדאה העין

וְטוֹב לָכֶם בְּיָפִי נַחֲלַתְכֶם

וְיָמָה-יָפָה יִרְשַׁתְכֶם.³⁶⁹

אבותינו, ששמעו את כל הציוויים מפי השכינה וראו את כל האותות והעבירו ירושה זו לבניהם אחריהם -

וְאַרְחוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו שִׁמְעָתֶם

וְלַמִּדְתָּם דְּרָכָיו אֶת-בְּנֵיכֶם, - ³⁷⁰

עדותם נאמנת עלינו. כי ר' יהודה הלוי היה סבור, כרבינו סעדיה גאון בשעתו, ש"העדות והקבלה הנמשכת אשר היא כראייה".³⁷¹ וגם אם נראה לנו כאילו יש בשאלות היסוד של האמונה הישראלית דברים מתנגדים לשכל, הרי מאחר שהם מוכחים על יסוד של אותות ומופתים, שהם מסופרים בתורה ונמסרים לנו מפי עדי-ראייה הרבה של אותו הזמן (וזהו אחד מן הסימנים המבדילים בין דת ישראל לדתות אחרות: נסיון עצמי של קהל שלם, של המונים, ולא של יחיד, בחינת "קול המון כקול שדי") -

יָדִיעוּ אֲבוֹת לְבָנִים הַנָּסִים הָרִאשׁוֹנִים - ³⁷²

מכיון שכך הרי אין לחלוק עליהם:

יָם-סוּף וְסִינִי עַד־יִגְדְּלֶתָּ, ³⁷³

הנפש

תִּחְזֶה אוֹתָהּ בְּמוֹפְתָהּ וְאוֹתָהּ. ³⁷⁴

בדיוק אותה הוכחה מצוייה גם אצל ר' אברהם אבן דאוד: "על הרוב יפול הספק כשיבוא אלינו הסיפור מאֲחָד", אולם מאחר שהוא בא לנו מקהל שלם, ששמע אותו ושבאה עליו הסכמתו, אין בו שום ספק.³⁷⁵

ר' יהודה הלוי מסתמך, כאמור, על יסוד הראייה שהיא הראייה בה"א הידיעה. ודאי שאין הוכחה טובה יותר מראייה חזותית-שמיעתית וממעשים שבהם אדם נוכח במו עיניו ואזניו וגם בקשר ליסוד זה של ראייה והנוכחות עצמית בהתגלויות ומעשים אלהיים הולך ר' יהודה

שארעו לעמו, - הוא יסוד רוח ומקובל ביהדות. אנו יכולים להוסיף, למשל, את הדוגמא הקלאסית של יציאת מצרים, שביחס אליה אומרים המסובים בליל "הסדר" בהגדה של פסח: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא (ההדגשה שלי - ה.ל.) יצא ממצרים...". לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא, אלא אף אותנו גאל עמהם". מה שארע להם ארע גם לבאים אחריהם. אין אנו חוזים במחזה היסטורי אלא ממש שותפים ומשתתפים בו.

כך דאו את הדברים גם אבותינו וביניהם משה, נותן התורה וכורת הברית עם ישראל לכל הדורות. אנו יכולים להוסיף כאן, למשל, את דברי משה לעם בזמן כריתת הברית, בפרשת "נצבים", "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום".³⁶⁷

ההיסטוריה איננה, איפוא, עניין של מחקר בלבד, כדי לדעת, מדעית ואובייקטיבית, מה התרחש אז, מה ארע לאבותינו, אלא מה שהתרחש וארע לאבותינו ולנו ולבנינו בעתיד. סובייקטיבית אנו חלק של ההיסטוריה של עמנו ומה שקרה להם קרה גם לנו ולבנינו אחרינו. אנו חוליה אחת בשרשרת הדורות. היהדות אינה מכירה במחיצות בין דורות אלא בהריסתן וכל הדורות הופכים למיקשה אחת, המגשרת בין העבר וההווה והקושרת עבר, הווה ועתיד. ההיסטוריה הפכה ביהדות למשימה של לימוד וחינוך. מסורת העבר צריכה לעבור לדורות הבאים בדרך של "ושננתם לבניך" (דברים ו, ז), בדרך של "והגדת לבנך" (שמות יג, ח), של "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, יט).

ר' יהודה הלוי קורא לבני ישראל:

שְׁאוּ זְכוּת אֲבוֹת וְהִתְחַלְכוּ לְנַגְהֶם.³⁶⁸

זוהי ירושה, שכדאי להתכבד בה:

וְאַשְׁרֵיכֶם בְּחֶלֶק שִׁירְשֵׁתָם

סלונימסקי: "אמונתו הגדולה של הלוי במשמעות של ההיסטוריה

מאפשרת לו לגשור את ההווה ע"י קשירת סיני במשיח".³⁶³

כשם שאין להסיק מצדקתם של אנשי הודו ומידותיהם הטובות, שמלכם הוא מלך צדק, שהרי ייתכן שהם אנשי צדק מטבעם, כך אין להסיק מסדר העולם בלבד - מציאותו של בורא חכם, שהרי ייתכן שהעולם נוהג כך בדרך הטבע. אולם אם תקבל - שואל החבר את הכוזרי - ע"י שלוחיו של מלך הודו תשורות, שהן נוצרות רק בהודו בארמנות המלכים ומכתב מחוכם ממנו ורפואות, שמרפאות אותך, וכו', - כלום תסור אז למשמעתו? - תשובתו של הכוזרי היא, כמובן, חיובית. כשם שהקשר הישיר עם מלך הודו והעדות הבלתי-אמצעית מורים על מציאותו ועל חכמתו, כך אף הקשר של ה' עם בני ישראל ע"י האותות והמופתים הוא הראיה החותכת עליו.³⁶⁴ כי

מִי מְשַׁכְּנֵנוּ מִבּוֹר וְהַעֲלֵנוּ?

מִי שֶׁלַח צִיר בְּגוֹי אֲשֶׁר כָּלְנוּ? - - -

מִי נָתַן בֶּן-עֶמְקֶם גָּאֵל?

מִי שֶׁם בִּידוֹ מוֹפְתֵי אֵל?³⁶⁵

אם לא ה'?

הקבלה ההיסטורית, המסורת שנמסרה לנו מדור לדור, בהשתלשלות בלתי פוסקת ובנאמנות מוחלטת ע"י אבותינו, שהיו במעמד הר סיני בשעת התגלות ה' ומתן תורה, באופן שכל יהודי היום רואה את עצמו כאילו הוא היה באותו מעמד:

וְלִפִּי רָאָה וַיֵּאמֶר בְּהִ

כָּאֵלֶּה מַעֲמַד הָיָה בְּסִינִי.³⁶⁶

- קבלה זו היא המכרעת.

יורשה לנו לצייך כאן שיסוד זה של הזדהות האדם מישראל בכל הדורות והשתתפותו האקטיווית, כביכול, במאורעות ההיסטוריים הראשונים

אלא שהוא מעלה אותה מעל לשכל, מעמיד אותה בדרגה גבוהה ממנו. לא רק שאין לו רגש של נחיתות ואינו מתבטל בפני הפילוסופיה, אלא משתתף הוא בצער הפילוסופים על התאמצויות השוא שלהם. הם זקוקים לרחמים.

כאן באה לידי ביטוי תרומתו המיוחדת והמקורית של ר' יהודה הלוי למחשבת ישראל, כפי שצויין כבר במבוא לחיבור זה.³⁶⁰ מקוריותו של ספר "הכוזרי" היא בגישתו האנטי-רציונאליסטית ובחזרתו למקורות היהדות האותנטיים. המשכילים היהודיים בזמנו ולאחר זמנו פירשו את הדת היהודית פירושים שכליים יבשים או אֶלגוריים וסימבוליים וכילו בה כל חלקה טובה של חיוניות ורגשיות. במקום הוודאות הנבואית וההתגלותית מילאו אותה השערות וסברות ספקולאטיוויות והנחות אַבסטרקטיות. הדת היהודית התרוקנה מתוכנה המקורי והיתה צפויה לה מיתת-נשיקה שכלית, התנדפות והתייבשות מקורותיה הזכים והרעננים. ר' יהודה הלוי החליט לשחות נגד הזרם הכללי הזה, שרווח בקרב האינטליגנציה היהודית.³⁶¹ מבחינה זו היה מהפכן וחדשן, אלא שמהפכנותו מתבטאת באי-מהפכנותו, כלומר: בשמרנותו, בשחייה נגד הזרם החדשני, בחזרתו למקורות היהדות ובהתנגדותו לחדשנויות שכלתניות הממלאות את המוח ספקולציות ומרוקנות את הלב מכל תוכן רגשי; הממלאות את הפה ב"שִׁית וְשִׁיג" והלב נשאר "הִיקָם וְנָעוּר".³⁶²

ר' יהודה הלוי חוזר אל ההיסטוריה היהודית ובה הוא מוצא פתרון לכל הבעיות המטרידות אותו ואת היהדות בזמנו ותשובה לכל הספקות שהתעוררו בימיו. אין הוגה דעות יהודי אחר שראה כמוהו בהיסטוריה היהודית את היסוד העיקרי ביהדות, את חזות הכל. הוא חוזר אל ההתגלויות האלהיות לישראל; הוא חוזר אל יציאת מצרים ואל סיני, אל ברית ישראל עם אלהיו ואל בחירת ישראל בקרב העמים כגוי קדוש. בעבר הוא מוצא גם את התשובה לגבי ההווה והעתיד ובצדק אָמר הנרי

15. החקירה והקבלה

ר' יהודה הלוי מתמסר ומתמכר לאלהיו ומתנגד לצורך במחשבה כדי להבינו, ולהרהור כלשהו על עצם קיומו, על דרכיו ועל מעשיו: אין לחקור בכמו אלה. אין צורך כלל להוכיח את מציאות ה'. ע"י מעשיו בעולם חשים את קיומו, כמו שאמר הקב"ה למשה: "שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא",³⁵⁶

פי העללות לה לבד נתפנו
יתנו מהלל קדשתה אשר פוננו - - -
פרשו, פי מעשיה הם ולא כתשו - - -
עדה ברור עלי כל-מפעלות ידה³⁵⁷

וביתר בהירות:

פרוץ	לנגד פל	זעיד לה	ומפעלה
דעו איכה ³⁵⁸	אכל לא ג-	פי בראתם	ועדותם

והמעשים של ה' בעולם מיוסדים בחכמה: הסתכלות בעולם מגלה את הפלא שבבריאה ואת הסדר הטוב ואת מידת-הצדק של הבורא במערכת בעלי-החיים, שאת פרטיה דעת-אנוש אינה יכולה להשיג אלא רק את כלליה: כל אחד מקבל את צרכיו, ואבריו ותכונותיו של כל בעל-חיים נקבעו על הצד היותר טוב. כל זה מורה "על כוונת חכם וחפץ יודע ויכול". ואילו היה ה' מסלק את השגחתו המתמדת בבריאה היה העולם חוזר, חלילה, לתוהו ובוהו, או בלשונו של ר' יהודה הלוי: "אילו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע אחד היה נפסד העולם כלו".³⁵⁹

ונוסף לראות זו של מעשי ה' בבריאה, נוסף לעדות זו של העולם שלפנינו, יש בידינו גם קבלה על כך. הקבלה והחקירה - הקבלה עדיפה. ר' יהודה הלוי, בניגוד לפילוסופים היהודיים שבזמנו, משתדל להוכיח את אמיתותה של אמונת ישראל מתוכה, להראות את ערכה הפנימי המיוחד לה, בלא לבקש אישור והסכמה מן החוץ בשעה שקשה להביאם; ולא עוד

הסגולה. רק בדרך המעשה והמצווה, רק באמצעות העולם הזה יגיע האדם הרגיל לעולם הבא. היראה, האהבה והשמחה - הן שלש דרכי ההתקרבות של כל אדם אל ה': "תתקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה", ואין דרך אחת עולה על חברתה: "ואין כניעתך...יותר קרובה אל האלהים משמחתך...כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם"³⁵³. אמנם - מעיר ר' יהודה הלוי - גם כשהוא בן העולם הזה הוא צריך לספק את תאוותיו רק עד הגבול הטבעי, עד הנדרש; "וחסם הכוחות התאִנִּיִּים ומנע אותם מן הרבוי אֶתֶר אשר נתן להם חלקם"³⁵⁴. אולם יחידים יוצאים מן הכלל, בני אדם המגיעים "למדרגת חנוך", "לכמו אלה תהיה ראוייה הבדידות השלמה" והם "מתאווים המוות מפני שהגיעו אל התכלית אשר אין אחריה מדרגה, שיקוו תוספתה"³⁵⁵.

ר' יהודה הלוי, אפשר, חשב גם את עצמו לאחד מאלה האחרונים. נוסף לכך יש לזכור: שהיה בעל-תשובה ובעל רצון עז לכפר על חטאות-נעוריו; שרוח של פרישות וסיגופים רווחה כבר בתקופה זו, ובימי-הביניים בכלל, בקרב הנוצרים והמוסלמים; שזמן הלחץ והרדיפות, שבו חי ר' יהודה הלוי, אף הוא השפיע להתגברותה של רוח ההסתגפות על בני דורו ועליו (נגד רוח זו לחם בחריפות הרמב"ם, שחי ופעל מיד לאחריו). ברוח זו חדור, למשל, ספרו של רבינו בחיי "חובות הלבבות", ורבינו בחיי הוא, כאמור, בן זמנו של ר' יהודה הלוי. ר' יהודה הלוי בורח מן העמק העכור של בני אדם ומחפש לו עולם שכולו טוב, בצל ה'. את תורת החיים הכללית שלו, המתנגדת בהחלט לסגפנות ולפרישות, לא שינה ר' יהודה הלוי, אולם בסוף ימיו גוברת בו אישית, סובייקטיבית, הנימה המילאנכולית מאליה, שלא ברצונו. הוא שואף לפרוש מן החיים, להפרד מחושיו, להתמזג לגמרי עם אלהיו בלא שיור כלשהו.

רצון זה הוא מבטא גם בשיריו כשהוא משתמש לתכליתו באותם המושגים
ואפילו הביטויים:

עֲבָדִי זָמַן עֲבָדִי עֲבָדִים הֵם
עֲבָד ה' הוּא לְבַד חֲפָשִׁי³⁵⁰

או:

חֲפָשִׁי אֲנִי פִי אֶעֱבֹד (את ה').³⁵¹

חלקו הראשון של אחד משירי-המסע-לציון המפורסמים של ר' יהודה
הלוי מוקדש לדברי תוכחה לעצמו, לנפשו, על התמכרו עדיין לתאוות
הנצר בגיל מבוגר שלאחר חמישים שנה ועל רדפו עדיין אחרי הבלי
נעורים. שמו של השיר - מלותיו הראשונות - מעידות על תכנו של
חלק זה: "התרדוף נערות אחר חמישים"? את הבתים הראשונים של שיר
זה מקדיש ר' יהודה הלוי לנושא זה של הניגוד בין עבודת האנשים
ועבודת האלהים, והצורך לעזוב את עבודת האנשים כדי להתמכר
לעבודת האֱתֶד, לעבודת האלהים, אלא שהוא אומר זאת בלשון תוכחה
ותמיהה: כלום ייתכן ש"תִּרְדֹּף נְעוּרוֹת אַחֲרֵי חֲמִישִׁים"? , וכלום ייתכן ש

תִּכְרַח מִעֲבֹדַת הָאֱלֹהִים,

וְחִסַּף אֶל עֲבֹדַת הָאֲנָשִׁים?

וְתִרְדֹּשׁ אֶת פְּנֵי רַבִּים, וְתִטֵּשׁ

פְּנֵי אֶתֶד לְכָל חֲפֶץ דְּרוֹשִׁים?³⁵²

עומדים אנו, לאחר כל האמור למעלה, בפני סתירות מרובות וגדולות.
הן בשירתו והן ב"הכוזרי" יש סתירות וניגודים חריפים: מצד אחד
הוא שר על החיים ויפְּסֵם ודורש אי-הינזרות מהם, ומצד שני הוא
דורש פרישות והתכחשות להם; ואם את הסתירות בשירתו אפשר להסביר
בשינוי הרגיל, שחל ביחסו של האדם לחיים, שבצעירותו הוא אומר
דברי-זמר ובזקנותו - הבל הבלים, הרי אין ליישב אותן ב"הכוזרי",
שנכתב כולו בזמן אחד. אפשר יימצא הפתרון לשאלה קשה זו בהסבר
הבא: יש להבדיל כאן בין ההמון הפשוט, הציבור, לבין יחסידי-

את יום המוות, יום-התנומה הוא רואה כיום-התקומה.³⁴³ הוא מוכן למות
לו ניתנה לו האפשרות לראות את ה' אפילו בחלום:

מִי יִתְּנֵנִי לְתִּזְוֹתוֹ בַּחֲלוֹם, -
אִישׁוֹן שְׁנַת עוֹלָם וְלֹא אֶקְיָצָה!³⁴⁴

ר' יהודה הלוי לא רק שהוא נכנע ומתבטל לפני האלהים ושואף
להתמזג בו, אלא הוא מתפלש באפר ומתאבק בעפר לפניו ומציין את
אפסותו הגמורה של האדם. ב"הכוזרי" הוא אומר: "שאתה (האדם) ראוי
להעדר ממך כל טוב בטבעך, כי עפר אתה",³⁴⁵ וכך הוא אומר וחוזר
ואומר בהרבה מקומות בפיוטיו הדתיים:

בְּטָרֶם תִּקְוֶנָּה,	אֲנוֹשׁ מִתְאוֹנֵן,
עֲמֵד וְהִתְבּוֹנֵן	מֶה הָאָדָם:
טֵיט בְּעוֹד תִּיּוֹתֶם	וְעֶפֶר בְּמוֹתֶם. ³⁴⁶

מתוך שירי ההשפלה שלו לפני ה' מתקבל הרושם, שר' יהודה הלוי
נהנה, כביכול, הנאה סאדיסטית מציון של פצעי האדם, מהבלטת מומיו
וחסרונם יכולתו ואפסותו ומחיסוט בנגעיו. את עצמו הוא רואה בצורה
זו:

וְאִם אָנִי, אֲנוֹשׁ עָנִי וְנִבְזָה וְ- שֶׁפֶל-דֹּחַ.³⁴⁷

היוצא מדברינו: ר' יהודה הלוי מבקש להיות עבד ה', ואת רצונו
זה הוא מבטא במילים, שאינן נשמעות לשתי פנים הן ב"הכוזרי"
והן בשירתו:

מִי יִתְּנֵנִי עֶבֶד אֱלֹהִים עֲשֵׂנִי.³⁴⁸

לשם כך הוא צריך להשתחרר מעבדותו לבני אדם: "אני מבקש החירות
מעבדות הרבים... רצוני לומר עבדות בני אדם ובקשת רצונם, ואבקש
עבדות אחר, יושג רצונו בטורח מעט, והוא מועיל בעולם הזה ובבא,
והוא רצון האלהים", כי עבדות לה' היא "החירות האמיתי, וההשפלה
לו הוא הכבוד על האמת".³⁴⁹

להימנעות מתענוגות העולם הזה מסיף ר' יהודה הלוי; הוא רוצה להוסיף גם סיגופים ועינויים לפרישות זו, והוא מבקש את ה':
"וְהוֹרֵנִי בְּעוֹד יֵשׁ-בִּי יִכְלֹת לְהַתְּעַנּוֹת".³³⁵

הנפש משתוקקת לעזוב את הגוף:

וְלֹא תִתְּמַד פְּרִידַת גּוֹ וְלָשׁוּב אֶל-גֵּאוֹן עֲדִיָּה³³⁶
והיא כמהה ונכספת לה':

נִפְשִׁי לְבֵית אֵל נִכְסְפָה גַם בְּלִתָּה.³³⁷

בצל ה' מוצא ר' יהודה הלוי שכחה מכל יגונותיו

דָּבַק בָּהּ לְבִי וְאֶשְׁמְחָה לְמַאֲד

צוּרִי לְמַעַן פִּי בָּהּ אֶשְׁפָּחָה עֲצָבִי.³³⁸

ה' ממלא את כל ישותו של ר' יהודה הלוי:

וְשִׁמּוֹ בְּקֶרְבִּי כְּאֵשׁ בְּכִלְיוֹתִי

קָשׁוּר בְּלִבִּי עֶצֶר בְּעַצְמוֹתִי.³³⁹

הוא מתמזג כולו עם אלהיו עד כדי ביטול ישותו העצמית לגמרי, עד

כדי כך שבלעדיו חיוו אינם קרויים חיים אלא מוות:

בְּרַחֲמֵי מֶמֶה - מוֹתִי בְּחַיִּי

וְאִם אֶדְבֹּק בָּהּ - חַיִּי בְּמוֹתִי,³⁴⁰

ולא עוד, אלא שהוא צועד בשמחה לקראת יום מותו:

רְצוֹנָה אֶשְׁאַלָּה רַגְעַ - וְאֶגְנוֹעַ,

וּמִי זֶתֶן וְתַבּוֹא שְׁאַלְתִּי,

וְאֶפְקִיד אֶת שְׁאֵר רִגְחִי בְּיָדָהּ

וְיִשְׁנֵנִתִּי וְעֶרְבָה לִי שְׁנֵנִתִּי!³⁴¹

וכדי להתקרב ל"מקור חיי אמת" הוא מוכן להקריב את כל חיי העולם

הזה, שהם חיי הבל וריק:

לְקִרְאָת מְקוֹר חַיִּי אֶמֶת אֶרְוֶצָּה

עַל-פֶּן בְּתַיִּי שׁוֹא וְרִיק אֶקְצָה.³⁴²

וְלֵב יִפְתָּה וְיִשְׁפַח אֶת זִקְנָיו
וְיִזְכֹּר עוֹד יְלָדִים אִו יְלָדוֹת³²⁸

ובמכתבו לר' אהרן אלעמני, בשעת הנסיעה למצרים, הוא כותב:
"ונשוב כמעט לשעשועי יין, ותעתועי עֵץ, לקנות אהבה ולב אין,
כי זכור אני ואתה את השירים המְחַבְּרִים, בימי הנעורים, מה יפו,
לולי אשר עפו, ושאלת היתכן, להעשות כן, והלב נעור מן הנערות,
וריק מן השחרות".³²⁹ יהודה הלוי אינו מתמרמר במכתבו זה על
הבלי נעוריו. להיפך, הוא מצטער על כלותם, אולם הוא יודע גם כן
שאת הנעשה אין להשיב; באופן טבעי אין לבו עשוי, אינו מסוגל,
לקלוט עוד את מנעמי העולם החיצון. השירים, שכתב בימי מסעו,
שירי הטבע והים הנהדרים, הם שירת הברבור בשירי-החול שלו, שירים
יוצאי-דופן בשירת הקודש, שלה הקדיש את שנות בגרותו וזקנותו.

האדם צריך להתקדש כולו לעבודת הבורא

וְחִשְׁבָּה הַנֶּפֶשׁוֹת מִשְׁפָּנִי עֲצָמוֹת יְבֵשׁוֹת
לְהִיּוֹת לְשָׁרְתוֹ קְדוֹשׁוֹת,³³⁰

לעבוד אותו בכל לבבו, וזה אפשרי רק ע"י שכחת החיים, פרישות
והתרחקות מתענוגותיהם. יש

לְעִזֹּב הַדָּר הַזֶּמֶן לְאַחֲרִים.³³¹

כל כשפי הזמן הם כצל עובר

עַץ יְבֵשׁ מִחֵר עֲנָפָיו.³³²

השתקפות הרעיון של הפרישות מן החיים אנו מוצאים במקומות הרבה
גם ב"הכוזרי", למרות השקפתו הכללית הדוגלת, כאמור, בחיוב החיים.

רצוי ביותר, אומר ר' יהודה הלוי, ש"נפש האדם...תפרד מחושיו

ותראה העולם ההוא העליון",³³³ שהרי תאוות הגוף וסרדות החיים

מפריעות לה, לנפש, להתעלות. במקום אחר הוא קובע, שהאדם המבקש

להזדכך על מנת לעסוק בחכמות המופתיות או בתחינה ותפילה, ימצא

נזק במאכלות גסים ובחברה גסה ובשירי אהבה וצחוק.³³⁴ אולם לא רק

לא אֶחָמֵד יָפִיָּה, וְאִם עָרְכָה
תָּמִיד לְמוֹל פְּנֵי מְאֻרֶּיהָ.³²⁶

כּוֹיְדוֹי גְּדוֹל, שאֵף הוּא אִמְנֵם מֵלֵא הַפְּרִזָּה, אֲבָל שֶׁאִפְשָׁר לְלִמּוֹד מִמֶּנּוּ
עַל לִבְטִיּוֹ הַקָּשִׁים בְּשִׁאלָה זֹאת שֶׁל הַתְּמַכְרוֹת לַחַיִּים אוֹ פְּרִישָׁה מֵהֶם,
אִפְשָׁר לְרֹאוֹת אֶת תְּפִילָּתוֹ - בְּקִשְׁתּוֹ - "אֲבָרְךָ אֶת אֲדֹנִי אֲשֶׁר יַעֲצָנִי",
הַכְּתוּבָה בְּצוּרַת פְּרוּזָה בַּחֲדוּזִים:

זֶה אֲרַבְּעִים שָׁנָה הִלַּכְתָּ אַחֲרֵי הַהֶבֶל וְתַהֲבֵל, נִטֵּר פְּרָמִים הָיִיתָ -
וְכִרְמֶךָ לֹא נִטְרַתָּ --- גַּם שִׁיבָה זָרָקָה בָּךְ - וְאַתָּה בִּשְׁרָרוֹת
לָבָה - הִלַּכְתָּ --- וְתִרְבֹּץ פִּכְשָׁב - עָלֶי-עֶשֶׂב - לְדַבְּרֵי
אֲהָבִים - וְשִׁירֵי עֲגָבִים - וּמַחֲוֵי צִלְחָת - וּמִצּוֹי
צִפְחָת --- הַבְּלִי תִּבֵּל לִפְבוּהָ --- נָשִׁים מְשָׁלוּ בָּךְ ---
גִּנְבוּהָ - הַתְּאֻזָּה - וְתִקְפוּהָ - הַגְּאֻזָּה --- וְהוּא רַחוּם
כִּכְפַּר עֶזְרָן וְלֹא יִשְׁחִית, בַּצָּרָה קָרָאתָ וּנְחִלְצָה --- וְתִשָּׁבַב בְּכָל-
מְאֻדָּךְ --- וְתֹאמַר חֲטָאתִי --- וְעַתָּה שָׂא נָא חֲטָאתִי אֵל הַפָּעַם ---
וְכִי הִיְתָה הַרְוּחָה הַכְּבֹדֶת אֶת-לָבָבְךָ וְתִלְבֹּשׁ אֶת-כְּתֹנֶתְךָ אַחֲרֵי
פְּשִׁטָּתָה - וְסִנְפֶּתְךָ אֶת-רִגְלֶךָ אַחֲרֵי רַחֲצָתָה --- אִם כִּהְתַּל
בְּאַנּוּשׁ תִּהְתַּל בּוֹ.³²⁷

מִתּוֹךְ, וִידוּיוֹ זֶה יוֹצֵא, שֶׁעֲזַב אֶת אֱלֹהִים לְמִשְׁךְ תְּקוּפָה יְדוּעָה וּבַחַר
בַּחַיִּים, אֲבָל לְאַחַר זֶמֶן חֲזָר אֶל אֱלֹהָיו בְּכָל מְאֻדּוֹ, וּמִחוּץ לַהֲתַפְרָצוּיּוֹת
נְדִירוֹת וְהַרְהוּרֵי-חֲטָא מְקַרִּיִּים לֹא שָׁב לְסוּרוֹ. אוֹלָם הַשְּׁעָרָה זֹאת עַל
תְּקוּפַת נְעוּרִים מַחֲדוּשָׁת וּמְמוּשְׁכַת אֵינָן לֵה סִימוּכִים בְּמִקְוֹמוֹת אַחֲרִים.

עִם הַזִּדְקָנוּתוֹ שֶׁל ר' יְהוּדָה הַלּוֹי פּוֹסֵק וְהוֹלֵךְ כּוֹחַ מְשִׁיכָתָן שֶׁל תַּאוֹת
הַחַיִּים וְהוּא כּוֹלּוֹ קוֹדֵשׁ לֵאלֹהָיו. אִמְנֵם, לַעֲתִים רַחוּקוֹת עֲדִיין נִפְתָּה
לְבוֹ, אֵף בְּתִקְוַת-חַיָּיו הַשְּׁלִישִׁית, לְהַבְלִי הָעוֹלָם וּנְפִשׁוֹ נִפְתַּח לְמִרְאוֹת
הַטֶּבַע הַיְּפֵה. בִּיחּוּד פְּעִלָּה עַל נִשְׁמָתוֹ הָעֲלִיָּיָה לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל, הַנִּסְיָעָה
בֵּים וְהַבִּיקוֹר בְּמִצְרַיִם הַיְּפֵה לְרַעֲנָנָה וּלְחֹדֶשׁ נְעוּרֶיהָ:

עצמו:

דְּעִי, כִּי נְעוּרִים כָּנְעָנָה נִנְעָרוּ:

הֲלָעַד יָמֵי הַשְּׁחָרָה?³²⁰

ולמרות מה שנטיחו של ר' יהודה הלוי לתשובה וחרטה כבר היתה ברורה, עד סוף ימיו עוד מתפרץ לפעמים אוהב החיים שבו ומדריך את מנוחתו:

וְמָה אֹמֵר וְיִצְרִי יִדְּפָנִי

כְּאִיֵּב מִנְעוּרֵי עַד-כְּלוּתִי,³²¹

למרות שהוא יודע, שעבודת-היוצר ועבודת-היצר לא תדורנה בכפיפה אחת ואי אפשר למזגן ביחד, שהרי:

וְאִיכָּה אֶעֱבֹד יִצְרִי בְּעוֹדִי

אֲסִיר יִצְרִי וְעֹבֵד תַּאֲוֹתִי?³²²

לפעמים קרובות עובד ר' יהודה הלוי עבודת-סיזיפוס ממש. הוא מתמסר כולו לעבודת הבורא - ופתאום כל מאמציו עולים בתוהו, כי נשמתו

דְּרָשָׁה תַּאֲוָה וְנִשְׁשָׁה תִּקְוָה,³²³

כי "הַבְּלִי נְעוּרִים בְּלָבוֹ קְשׁוּרִים"³²⁴ ואינו יכול לסלקם בנקל.

מעוונות-זקנה אלה, מהתפרצויות אלו של תאוות-החיים בתקופה זו, הוא ירא יותר משהוא ירא מחטאות-נעוריו:

וְיִרָא אֲנִי מִ- עוֹנֹת נְעוּרִים,

אֲשֶׁר הֵם בְּסִפְרִי אֱלֹהֵי סְפוּרִים

וְאֶף כִּי עוֹנֹת יָמֵי הַזְּקָנוֹת

תְּלִיפֹת וּמִתָּח- דְּשׁוֹת לְבָקָרִים.³²⁵

והאדמה - העולם - כאילו בכוונה זדונית אוספת את כל יפיה, את כל חמודותיה, כדי למשכו אליה, ורק בכוחות מאומצים הוא מתגבר עליהם:

וַיְהִי לִי לֵב סוֹרֵר, אַתְּרִי בַּעֲוֹ נֹטָה,
וְעֵינִי לֹא תִתְּגוֹרֵר, וְתִזְנֶה עָלַי וְתִשָּׁטָה
וְאַיִן לֹא תִתְּעוֹרֵר, כִּי אִם לְדַבְּרִי חוֹטָא
וַיֵּד תֵּאָהֱב לְהִשְׁתַּרֵּר, וַיִּפֶּה בְּנִבְלָה בֹטָה³¹⁷

ואם כי יש הגזמה רבה ומליציות בדבריו אלה, כדרכו של כל חוזר בתשובה המפריז על חסאות-נעוריו, הרי מתוך שירי נעוריו המרובים אנו נמצאים למדים, שיחסו לחיים היה יחס חיובי, ולעתים אפילו יחס שובבי, קל ונהנתני, כמנהג שרווח אז בקרב שכבת המשכילים, ובעיקר בקרב האינטלקטואלים הצעירים בחברה הפתוחה והדינאמית בספרד.

ביחס פרטי זה לחיים בא שינוי כשהגיע ר' יהודה הלוי לשנות-העמידה. עוד בשירי החול האחרונים, שכתבם בתקופה זו, רואים אנו את המעבר ההדרגתי משירי אהבה לשירי לאום ודת. הוא כותב, למשל שיר-חתונה ומסיימו לפעמים באקורד של תקוות גאולה לישראל:

כֵּן יִשְׂמַח עִם אֲבִיוֹן
עַל-מִקְדָּשׁ וְאַפְרִיזוֹן;³¹⁸

ושיר החתונה הידוע "יונה על אפיקי-מים" מסתיים ב:

כֵּן יִקְרַב מוֹעֵד מוֹעֲדִים
לְמַחֲלַת הַמִּתְנַנִּים.³¹⁹

הצרות, שעברו אז על ישראל מחמת המלחמה בין העולם המוסלמי והנוצרי הן בארץ-ישראל והן בספרד, פעלו את פעולתן על ר' יהודה הלוי ושירי האהבה הארציים שלו הפכו לשירי אהבה וצער לאומיים ודתיים.

אולם לא קל היה לו להתגבר - בתקופת חייו השניה - על, חסאות-נעוריו. מלחמה קשה היתה נטושה בקרבו. אליל החיים לא רצה לנטוש את עבדו הנאמן ומשכו בכל חבלי קסמיו, עד שהיה מוכרח להוכיח את

בן זמנו של ר' יהודה הלוי, הציע אַסקטיות ליחידים-סגולה בלבד ולא לחברה כולה. הגדיל לעשות בנושא זה הרמב"ם, המתבסס בו-זמנית על חז"ל ועל דרך האמצע, האיזון וההרמוניה של אריסטו (בסטיות ובשינויים מועטים ממנו).³¹⁴

אף ר' יהודה הלוי גורס דרך של איזון ושיווי משקל. הוא משווה את החסיד למושל הדואג לצרכי העיר כולה ולצרכי כל תושביה: "החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו (כלומר: חושיו נשמעים לו) וכוחותיו הנפשיים והגופיים ומנהיגם... - כי אילו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו". הוא מספק לכל אחד את חלקו, לא למעלה מן המידה ולא למטה מן המידה אלא "על דרך השווה". אמנם המדרגה העליונה היא המדרגה האלהית, "אשר היא למעלה מהמדרגה השכלית", אך כדי להגיע אליה, הוא נותן קודם כל לכוחות הטבעיים והחיוניים את צרכיהם ואז הוא עורך את העדה כולה כדי להגיע לשלב הבא, שהוא התכלית.³¹⁵

זאת ועוד: תורת-איזון ושיווי-משקל זו, שלפיה יש לנהוג, אין צורך לגלות או להמציא. היא מצויה בידינו: תורת משה. תורת ישראל ערוכה ומסודרת מראש, בידי שמים, למען האדם, מתוך איזון אידיאלי. אין ביכלתו ומדעתו של אדם לקבוע שיעור כל דבר: "אלה הדברים לא הניחה אותם התורה מופקרים, אבל כולם תחת מסורת, מפני שאין ביכולת בני אדם לחלק תקנות כוחות הנפש והגוף וכו'". יש בה, בתורה, ידאה ואהבה ושמחה, ימי שמחה של שבתות ומועדים וימי תעניות וצומות, ולכן כל תוספת או מגרעת ע"י האדם שיוסיף או יגרע ממנה, מרצונו החפשי ומדעתו, רק תוציא אותו מתוך שיווי-המשקל שהתורה דאגה ליצור למענו.³¹⁶

יתכן, שר' יהודה הלוי לא נהג בעצמו לפי שיטת שיווי-משקל זו. הוא מעיד על עצמו:

והעדר החכמה ההיא הטבעית? האדם הפשוט, שלמרות העדר תכונות אלו יכנים עצמו בפרישות, מה הועיל בזה? הרי אם הוא "מואס בחייו" זה בא לו "מפני קיצתו במאסריו ומכאוביו, לא מתאוותו לבדידות". ונזירות זו של האדם הפשוט אף אינה אפשרית, שהרי "נפשו תתבענו בכוחותיה, אשר נטבעה עליהם, מהשמע והראיה והדיבור והעיון והעסק והאכילה והשתיה והמשגל והריוח בממון ותקנת ביתו ועזרת דלים ועזר בממונו".³⁰⁹

היפוכו של דבר: אהבת החיים אינה עבירה אלא מצווה, "אבל אוהב העולם ואריכות הימים מפני שהוא מקנה אותו העולם הבא, וכל אשר יוסיף טובה יעלה מדרגה לעולם הבא".³¹⁰ במקום אחר מורה ר' יהודה הלוי ש"תורת משה לא העבירה אותנו בפרישות", וטוען שיש לשאוף להרמוניה של כוחות הנפש והגוף, "לתת לכל כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק", במידה, אמנם, גם לא יתר על המידה, "מבלי רבוי".³¹¹

יש לנקוט, איפוא, בדרך האמצע לפי ר' יהודה הלוי, והוא אמנם נותן דוגמאות ממשיות של הליכה בדרך המלך והימנעות מהיתפסות לקיצוניות: ה, שמחה בשבתות וימים טובים, הוא אומר, אסור שתגיע למדרגה של שחוק ותאוה ובטלה, וה, יראה אסור שתגיע לגבול היאוש שעלול להביא את האדם לפחד מתמיד, וה, קנאה אַל לה להגיע למצב של כעס ונסירת איבה.³¹² ובאחד משיריו, שהוא לקט של משלי מוסר, הוא חוזר על אותה המלצה ומשתמש בנושא זה בביטוי, תוֹךְ - אמצע:

שִׁים נִפְשָׁה תוֹךְ כָּל-דָּבָר
וּבְנֵה עָלֶי יֵשֶׁר אֲדָנִי.³¹³

כאן מתקרב ר' יהודה הלוי ל, שביל הזהב' האריסטוטלי בדרך ההתנהגות של האדם, ואמנם בנושא זה קל היה להוגים היהודים לפשר ולהתאים בין מסורת היהדות לבין תורת אריסטו, שכן היהדות לא גרסה מעולם נזירות וסגפנות. אפילו האינדיווידואליסט החסידי, רבינו בחיי,

חיו הראשונה אהב ר' יהודה הלוי את העולם החיצוני וכל מה שבו
ללא הגבלה וסייג. אין כמותו, מיום חתום חזון ושירה בישראל,
לשירת החיים ותענוגותיהם.

את השקפת נעוריו על החיים ביטא בהמלצה:

עֲזֹב לְרֵאוֹת אֲשֶׁר יִהְיֶה וְהִיא

וְקַח לָהּ מֵאֲשֶׁר תִּדְרֶא רְאִיהָ.³⁰⁵

החווים ניתנו לנו ע"י ה', ועל כן אין לגזור עליהם כליה.

השקפה כללית זו שלו על החיים, השקפה של חיוב החיים בעולם הזה,
לא נשתנתה ביסודה אצל ר' יהודה הלוי במשך ימי חיו אלא במידה
מועטת ויחסית, כשהמדובר הוא בחברה בכללותה, כשהמדובר הוא בכלל
הציבור, שהרי גם ב"הכוזרי", שנכתב בסוף ימיו, הוא קובע: "מנהג
העובד (עובד ה') אצלנו איננו נגזר מן העולם, שלא יהיה למשא עליו
וימאס החיים, שהם משובות הבורא".³⁰⁶ מובן שהשקפתו על החיים נתגבשה
יותר ויותר במשך ימי חיו. היא ניערה מעצמה כל דבר שובבות-
נעורים והוללות לשם הוללות וקיבלה צורה, מכובדת; אבל יש לציין
כי לגבי יחסו האישי הסובייקטיווי לעניין זה של אהבת חיים או
פרישות מהם, ואולי גם לגבי יחסו של ר' יהודה הלוי לתחולת השקפה
זו על יחידים אחרים, יחידים מיוחדים, יחידים-סגולה, חל שינוי
רדיקאלי והוא נשתנה מן הקצה אל הקצה.

ר' יהודה הלוי מוכן לגרוס ולהבין התבודדות אצל הנביאים
והפילוסופים, שאמצעי זה משמש בידם כדי להיות "דבק באור אלהי"
או כדי "להגיע לחכמות",³⁰⁷ כלומר, פרישותם יש בה תוכן; הוא מוכן
להבין שמי ש"מבקש לזפות מחשבתו בחכמות המופתיות, או זפות נפשו
לתחינה ולתפילה ימצא הזק מישיבת הנשים, וחברת הליצנים והתעסק
בשירי האהבה והשחוק";³⁰⁸ אולם איזה ערך יש לה, לפרישות, "בזמן הזה
ובמקום הזה והעם הזה ואין חזון נפרץ, עם מיעוט החכמה הקנויה

אֲנֹכִי אֲדַנִּי אֱלֹהִיָּה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ:

אֲנֹכִי אֶל שְׂדֵי מִכִּין הָרִים וְתַלְיָהֶם,

בּוֹרָא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם,³⁰¹

שהרי כך נהג גם ה' במעמד הר סיני, ש"פתח דבריו אל המון ישראל: ,אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב) ולא אמר: אני בורא העולם ובוראכם".³⁰² אם כן: אמונה באל היסטורי, שפעל למען ישראל ושנתגלה לו. ראייה זו, התגלות היסטורית זו, משמשת גם יסוד לקבלה בישראל, שעברה מאבות לבנים עד דור אחרון. והתגלות ה' יכולה לחזור; לפי ר' יהודה הלוי לא פסקה, כאמור, פעולתו של האלהים בעולם אחר בריאת העולם וביכלתו לשנות, להפוך סדרי עולם מחדש, ואיך יכולה דעה כזו לעלות בקנה אחד עם התפתחות היסטורית טבעית? איך ייתכן לגרום התפתחות היסטורית, שיש בה משום השתלשלות של סיבה ומסובב בדרך הטבע אצל בני ישראל, שעליהם אינם חלים חוקי ההיסטוריה והטבע: "כי אין עניינכם נוהג על המנהג הטבעי, אבל בחפץ" ה', בעוד שזולתם "נוהג כל העולם על המנהג הטבעי".³⁰³

14. עבודת ה' - כיצד?

ר' יהודה הלוי קובע, איפוא, שהתורה היא אלהית ועל כן היא כלילת-שלמות ועל האדם מישראל לקיים את חוקיה ומצוותיה בלא לבקש להם טעמים ובלא לבקש חשבונות רבים.³⁰⁴

אמנם נוסף לחשובה על השאלה: מה יש לקיים? מוצא ר' יהודה הלוי חובה לעצמו לענות גם על השאלה: כיצד יש לקיים? עבודת ה' - כיצד תיעשה? מתוך סיגופים, פרישות והינזרות מתענוגות החיים או מתוך שמחה ודבקות בחיים? שאלה זו ראוי לברר תוך טיפול בכל שלבי חייו של ר' יהודה הלוי, לפי תקופותיהם.

את ר' יהודה הלוי אפשר לכנות בשם "משורר האהבה והחיים". בתקופת

מעיקרי דתו: התחברותו של הבורא עם בשר ודם - דבר שהדעת אינה סובלתו ואינה נוטה לקבל ולהודות בו, אלא אם ע"י מופת, שיש בו משום שינוי סדרי בראשית וסדרי עולם, כדי שיהיה ברור שזה נעשה ע"י אלהים, "ושיהיה העניין לפני המונים, ידאון בעיניהם ולא יגיעם בסיפור ובקבלה, ושיחקרו על הדבר ויבחנוהו" היטב היטב (גם כאן יש לשים אל הלב שר' יהודה הלוי שם, והפעם - בפיו של המלך, את אותו רעיון עיקרי שלו להוכחת אמיתותה של תורת ישראל: הנסיון ההיסטורי המוחשי של נסים ונפלאות המתרחשים לעיני המונים). החכם המוסלמי מוכרח ונאלץ אז אף הוא לפנות אל תורת ישראל, כדי למצוא תשובה לשאלתו-תמיהתו של הכוזרי: "והלא ספר תורתנו מלא מדברי משה ובני ישראל, ואין מדחה במה שעשה בפרעה ושבקע את הים והציל את בחדיו...הלא זה דבר ידוע ומפורסם ואין בכל זה צד סברא, שהיה בתחבולה, ולא בדמיון"³⁰⁰.

החכם היהודי, לעומתם, מקבל את האמונה באל אחד ואת חידוש העולם כנתונים ידועים וקבועים. אין הוא מתייחס אל יסודות אלה בתחילת דבריו בכלל, ופותח, כאמור, באלהי האבות ובהוצאת ישראל ממצרים. כל כך למה? הוא רוצה, כמובן, להראות שבעוד שהאחרים מתבססים על יסוד מטאפיסי, שקשה להוכיחו, האמונה היהודית מתבססת על יסודות איתנים של: א. היסטוריה של שרשרת התגלויות בלתי-אמצעיות שאין להטיל בהן ספק; ב. קבלה מדור לדור, שאף בה אין להטיל ספק. הנסים וההתגלויות שהתרחשו בתולדות ישראל ממילא מעידים על מחוללם של אלה, שהוא, כמובן, גם בורא העולם ובעל ההשגחה הפרטית עליו, וכך אין אנו נזקקים לסברות שאין בידינו להוכיח אמיתותן.

גם באחד משיריו מקדים ר' יהודה הלוי את הגואל ממצרים לבורא השמים - ולא במקרה:

אֶנְכִי מְפֹרֵז הַבְּרָזֵל פְּדִיתִיךָ

לישראל, יותר מכל הוגה-דעות יהודי אחד לפניו ואחריו. הוא אמנם מעמיד את ההיסטוריה הישראלית במרכז משנתו. אולם אותות ומופתים אלה, שארעו לעם העברי ושנעשו בידי ה', משמשים בשבילו הוכחה נמרצת למציאותו של ה' ולהשגחתו ולאמיתותה של תורת ישראל, כדי לא להזדקק לנימוקים פילוסופיים קשים, סבוכים ובלתי-מספקים; ואמנם, תיכף בתחילת דבריו אומד החבר: "אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען" וכו' וכו', ואינו אומר, שהוא מאמין "בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו".²⁹⁸

החכמים האחרים פותחים את דבריהם בשיחתם עם מלך כוזר בצורה שונה לגמרי: באמונה באל אחד ובבריאת העולם או קדמותו. אולם יסודות ועיקרים אלה זקוקים להוכחה והוכחת-אמת אין בידם. הוכחות כאלו נמצאות רק בידי היהדות.

ואמנם כשהנוצרי נזקק להוכחת-אמת הוא פונה לתורת ישראל באמרו שהוא מאמין "בכל מה שבא בתורה ובספרי בני ישראל אשר אין ספק באמיתתם, בעבוד פרסומם והתמדתם והגלותם בהמונים גדולים"²⁹⁹ (ראוי לשים לב שכבר כאן, בתחילת הספר ובפיו של הנוצרי, שתל ר' יהודה הלוי את רעיונו העיקרי להוכחת אמיתותה של תורת ישראל: מדוע אין ספק באמיתות הנסים וההתגלויות? מפני: א. פרסומם ברבים ללא הכחשה; ב. לא נס אחד בלבד התרחש ולא התגלות אחת בלבד חלה, אלא הישנותם והתמדתם של אלה; ג. הופעתם של אלה בפני המונים גדולים - מעמד קדיעת ים סוף ומעמד הר סיני ועוד - ולא חזיונו של יחיד שיכול להיות בדוי מן הלב. אלו שלש אבני-היסוד שישמשו את החבר היהודי להלן לבנות עליהן את בנין ההוכחות שלו לאמיתותה של הדת היהודית).

כך נוהג גם המוסלמי. הכוזרי, לוחץ אותו אל הקיר בעניין אחד

מוכן ומזומן לטרות ולקבל, מופיע בצורה ברורה ובולטת אצל ר' יהודה הלוי במאמר ג, סימן כג: כשהושלמה מלאכת המשכן, אומר החבר, שכנה שם השכינה, הואיל והושלמו שני העניינים אשר הם עמודי התורה: האחד מהם שהתורה באה מאת האלהים "והשני שתהיה מקובלת בלב נאמן מהקהל". והמשכן נעשה ע"י כל הקהל "בתכלית החפץ והרצון", כמו שנאמר: "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" (שמות כה, ב), לכן כתוצאה מזה נתחייב באופן ברור שהשכינה תשכון בתוכם. הנה נתממש כאן בצורה ברורה ביותר העיקרון של ר' יהודה הלוי, שהוא שאל אותו ודאי מהתורה האריסטוטלית של, חומר וצורה' והגשים אותו בשטחים רבים, העיקרון של דיספוזיציה נפשית, של כוונות פנימית, של מוכנות ומזומנות ללכת לקראת המטרה, של, להיות ראוי' לקבל ע"י הזדמנויות והתקדמות, של, הזדמנויות וציפיה ושל מעשים המעידים על רצון הגשמה.

בצורה ברורה וחד-משמעית קובע ר' יהודה הלוי ש"לולא בני ישראל לא היתה התורה" - רק בזכותם קיימת התורה בעולם ולא בזכותו של משה: "לא היתה מעלתם בעבור משה, אבל מעלת משה היתה בעבורם". משה היה רק האמצעי שבחר בו ה' כדי להעניק להם דרכו את הטוב.²⁹⁶ זוהי זכותו של עם ישראל שהלך לקראת התורה. ובמקום אחר הוא אומר שהתורה ניתנה לנו לא בזכות היותנו ברואיו, שהרי אז היתה ניתנת לכל בריאותיו, אלא בזכות היותנו עם הסבולה.²⁹⁷

13. ההתגלויות ההיסטוריות הן הוכחה לאמיתותה של תורת ישראל

התורה כמות שהיא חיכתה לו, לעם ישראל, כאמור, עד שיהיה ראוי לקבלה ואין כל דמיון בדברי ר' יהודה הלוי על דת ישראל המתפתחת בדרך הדרגתית. ההיפך הגמור מזה. הדבר המטעה, אפשר, את החכמים והחוקרים בעניין זה של דת היסטורית מתפתחת, כביכול, הוא העובדה, שר' יהודה הלוי מייחס חשיבות מרובה למאורעות ההיסטוריים שקרו

אליו תשומת-לב מספקת מצד החוקרים. יסוד זה קיים בכמה וכמה שטחים אצל ר' יהודה הלוי. כשם שעיקרון ההדדיות והדו-סטיות קיים בין חומר וצורה בכל דרגות הבריאה,²⁹¹ בין ישראל לאלהיו (בוחר ונבחר), בין ישראל והעניין האלהי,²⁹² בין ישראל וארצו,²⁹³ כך הוא קיים גם בין ישראל ותורתו. הם, כביכול, חיכו זה לזו וזו לזה. יש כאן ציפיה הדדית, כוונות והתכשרות, הזדמנות ומתיחות של זה לקראת זה.

התורה אמנם מזומנת היתה לעם ישראל ורק לו. היא, כביכול, היתה צופה אליו ומחכה לגואלה. האחרים לא היו ראויים לקבלה. כל אנשי העולם היו בעוורון ובתעיה, מבחינה רוחנית, עד אשר "נזדככה הקהילה ההיא" של בני ישראל ונעשתה ראויה "לחול עליה האור ולעשות לה המופתים הנוראים".²⁹⁴ התורה אינה, איפוא, מתת-חסד, שניתנת לכל דורש, אלא זכות שיש לרכשה, שיש להגיע אליה. צריך להיות ראוי לה. גם בני ישראל לא קיבלו אותה אלא כאשר נזדככו, כאשר הלכו לקראתה, והיו מוכנים לקבלה ולקיימה ב"נעשה ונשמע".

גם כאן שואב ר' יהודה הלוי ממקורותינו העתיקים ויש לו די והותר מאמרי חז"ל ואגדות חז"ל אילו רצה להביאם כאסמכתאות. קודם כל ידועה ומפורסמת אגדת חז"ל על אלהים החוזר על פתחי כל האומות וכל אחת מהן מסרבת לקבלה עד שבא אצל ישראל שאמרו לו "נעשה ונשמע", כלומר: מוכנים ומזומנים לקיימה עוד בטרם שמעוה. יש כאן רמז לאותה הזדמנות וציפיה ודריכות שדיברנו עליה לעיל. מדרש אחר מספר שאומות העולם ביקשו שהתורה תינתן להם והקב"ה ענה להן: "שוטים שבעולם, מי שטרח בערב-שבת אוכל בשבת, מי שלא טרח בערב-שבת מהיכן יאכל בשבת?". כאן מופיע הרעיון שמונח למעשה גם ביסוד שיטתו של ר' יהודה הלוי שיש להיות ראוי, שיש לטרוח בערב-שבת, שיש להזדמן, להתכשר ולהתכוונן על מנת לקבל, על מנת לזכות.²⁹⁵

העיקרון הזה של הדדיות, בבחינת: זה נותן וזה מקבל, והמקבל אמנם

ברעיון הפילוסופי של חומר קדמון ושל קדמות העולם, למרות שהוא, כפי שראינו לעיל, לא, נבהל מפני אפשרות זו, ולא ראה בקבלתו של רעיון כזה חריגה גמורה ממסגרת היהדות.²⁸⁷

זאת ועוד: ר' יהודה הלוי קובע, כאמור, בקטע זה שציטטנו ממנו זה עתה, ש"כוונת החכמה בבריאת העולם - התורה",²⁸⁸ כלומר: התורה היא היא מטרת העולם ותכליתו. ואף כאן יכול היה ר' יהודה הלוי להסתמך על מקורות חז"ל שלפיהם התורה לא רק שהיתה מוכנה ומזומנה ומיועדת לישראל, עוד מלפני בריאת העולם, אלא שהעולם עצמו לא נברא ואינו קיים אלא בזכותה ובזכות ישראל שיקבלוה: "אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיהו לג, כה), אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי".²⁸⁹ וכך: "אמר ריש לקיש: מהו שנאמר: ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א, לא) - ה"א יתרה (של, הששי', שלא ככתוב בשאר הימים: יום אחד'; יום שני' וגו' בלי ה"א היהיעה) למה לי? מלמד שהתנה הקדוש-ברוך-הוא עם מעשי בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".²⁹⁰ ש, כפי שאנו רואים ממקורות אלה ואחרים, קשה הדוק ביותר בין קיומו ומצבו הרוחני של ישראל לבין קיום התורה. אלהים התנה את קיום העולם בקיום התורה ובקבלתה ע"י ישראל, בקבלתה כמות שהיא, כפי שניתנה.

התורה לא עברה, איפוא, כל תהליך התפתחותי, שהוא מקובל, כאמור, אצל החוקות השכליות. אמנם, עם ישראל - מקבל התורה - עבר תהליך התפתחותי עד שהיה ראוי לקבל חמדה גנוזה זו, שהיתה מוכנה ומזומנה לו - עוד מששת ימי בראשית או עוד לפניהם, - בשביל שיקבל אותה, אבל רק כשיהא ראוי לה.

כאן ברצוננו להדגיש שוב את היסוד של דו-סטריגות ושל משיכה הדדית, שעובר, לדעתנו, כחוט השני במשנתו של ר' יהודה הלוי, ושלא הוסבה

הדרגתי.²⁸⁰ אין זו, איפוא, דת היסטורית מתפתחת לפי ההשפעות של הזמן, הסביבה וצרכי החיים המשתנים. יש כאן תיאולוגיה של ההיסטוריה. יש לקיים, אליבא דר' יהודה הלוי, כפי שהסברנו בשני הסעיפים הקודמים, את דיניה של הדת במטבע, שטבעו אותה ראשונים, ללא שינוי. ואין לייחס השקפה, שיסודה בפילוסופיה של ההיסטוריה, להוגה דעות מהמאה השתים-עשרה, כשזו עוד לא נבראה כלל. כשם שהרמב"ם לא ראה את דת משה כדת היסטורית, כך לא ראה אותה ולא יכול היה לראותה ר' יהודה הלוי.

ר' יהודה הלוי לא היה אבולוציוניסט. עוד נעמוד בהמשך דברינו²⁸¹ ונוכיח, תוך הסתמכות על הטקסט של "הכוזרי", שר' יהודה הלוי הוא אנטי-אבולוציוניסט מובהק בשאלת בריאת האדם ומהות האדם. ברור הדבר, שהוא גם לא דגל בתורת ההתפתחות ההדרגתית בשטח הדת היהודית.

מלך כוזר הניח, כאמור, שדת ישראל נוסדה והתפתחה בדרך טבעית הדרגתית, בדרך של איחוד דעות והתפשטותן והתחזקותן, "כי התחלת הדתות מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים...וזהם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם, או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמון על הדבר ההוא". על כך, כאמור, עונה החבר בחקיפות ובהחלטיות: להד"ם! בשום פנים ואופן אינה חלה דרך זו של התפתחות טבעית על הדת היהודית, אלא על "הנימוסים השכליים", על החוקות המיוסדות על השכל, שמקורן באדם. לא כן תורת ישראל וחוקת ישראל שמקורה באלהים והיא באה בדרך של פריצה פתאומית ויצירת הוויה מושלמת ומוגמרת כמו בריאת העולם, פרט למיעוט קטן של מצוות שבאו אל בני ישראל בירושה מאדם ונח: "ועד העת ההיא (מעמד סיני) לא היו להם מצוות כי אם מעט, מורשה מן היחידים ההם מאדם ונח"; ואף הביטוי שבו משתמש ר' יהודה הלוי הוא הביטוי הלכות ממעשה בראשית: "נאמר לו: הִנֵּה! ויהי, כבריאת העולם",²⁸² כלשון סיפור ששת ימי הבריאה: "ויאמר אלהים יהי אור, ויהי אור... יהי דקיע...יהי

הקיים בישראל בלבד והדיספוזיציה - ההכנה הנפשית לקבלת העניין האלהי אינם אלא המסד שעליו יש לבנות וחומר הבנייה הוא המצוות. רק דרך המצוות יתממש ויתגלם העניין האלהי בישראל. הן משמשות אמצעי וסוכנות ועל ידיהן בלבד יגיע אדם מישראל להתגשמות הקשר עם קונו. כוננות והתכוונות נפשית בלבד אינן מספיקות אם אין הן מלוות במעשים.

לפי ר' יהודה הלוי על האדם מישראל לקיים, איפוא, את מסכת החוקים והמצוות, כפי שניתנו בתורה וכפי שנתפרשו ע"י המסורת, בלא התחכמויות. תורת-ישראל היא תורה תמימה ושלמה, בחינת "הפוך בה והפוך בה דכולי בה". זוהי תורה כוללנית ומושלמת וניתן בה אורח-חיים קבוע ועומד על כל פרטיו ודקדוקיו ועל היהודי לנהוג לפיו. אם כל איש יעשה את הישר בעיניו נגיע לכלל הפקרות. אין אדם מישראל דשאי לעשות דין לעצמו. אין הוא יכול לעשות בתורה כבתוך שלו.²⁷⁷ התורה היא חוקת-חיים, דת-חיים.

12. דת ישראל אינה דת מתפתחת לפי ר' יהודה הלוי

אמנם ראוי שנציין כאן שר' יהודה הלוי לא גרס שדת זו, דת ישראל, על כל חוקיה ומשפטיה, היא דת היסטורית מתפתחת.²⁷⁸ אין לייחס לר' יהודה הלוי השקפות ומושגים של זמננו בעניין זה.²⁷⁹ אין לייחס מושג של דת מתפתחת לאדם, שמשיב על שאלתו של הכוזרי: "הודיעני איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה, ואיך נתחברו הדעות אחרי אשר היו חלוקות, ובכמה שנים נתיסדה האמונה ונבנתה עד שנתחזקה ונשלמה", בתשובה פסקנית: "לא יקום ויגדל על הדרך הזה אלא הנימוסים השכליים, אשר התחלתם מן האדם וכאשר יגבר ויעזר יאמר, כי הוא נעזר מהבורא... אבל הנימוס, אשר התחלתו מהבורא, הוא קט פתאום ואמר בו: הִנֵּה! וַיְהִי, פבריאא העולם" - כלומר, לפנינו נימוס ופולחן דתי קבוע, שאינו מתפתח אלא שנוצר באופן פתאומי ולא

שבתות ומועדים וכו', וכו'. צא ולמד: הכוונה צריכה להיות תמימה ושלמה, והיא תמימה ושלמה רק כשהיא מלווה מעשים. לשון אחר: עבודה מתוך כוונה היא עבודה בדרך של מעשים וקיום מצוות.

לעבודת ה' יש להתכשר ולהתקדש. יש לעבוד אותו מתוך אמונה עזה וטהרת הלב והמחשבה. ה' עונה לשואליו במידת התקרבותם אליו, לפי הזדמנותם אליו: "העניין האלהי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה"²⁷² וכדאי להביא כאן את דברי הרמב"ם: "אינו אוהב (האדם את) הקב"ה אלא בדעת שגדעו. ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בהכמות והבונות המודיעים לו את קונו"²⁷³. אנו רואים, שלמרות הדמיון בביטויים גדול ההבדל בין עבודת ה' מתוך קירבת-מיפגש של לב ונפש

וּבְצִאתִי לִקְרֹאתָךְ לִקְרֹאתִי מִצֵּאתֶיךָ²⁷⁴

וכן:

נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְנֶה וְתִתְעוֹרֵר יִפְתַּח אֱלֹהִים לָהּ שְׁעָרֶיהָ²⁷⁵

של ר' יהודה הלוי לבין עבודת ה' מתוך ידיעת הבורא וקירבה שכלית אליו של הרמב"ם. לפי דעתו של ר' יהודה הלוי אי אפשר להתקרב אל אלהים בדרך השכל: "כבר אמרתי לך שאין ערך בין שכלנו לבין העניין האלהי"²⁷⁶.

קיים מעין דיאלוג, דו-שיח רוחני-נפשי בין היהודי ואלהיו. המקשר ביניהם הוא העניין האלהי, הכוח האלהי, שביטוי העליון מתגלם בנבואה. עניין אלהי זה אינו חל על האדם מישראל כמתת-חסד, כמתנת-חינם מאלהים. הוא יכול לזכות בו רק אם הוא, יזדמן אליו, יתכשר ויתקדש למענו, יתכוון אליו ויצא לקראתו. רק אז הוא ימצא את אלהיו באמצע הדרך, הולך, כביכול, לקראתו. המוטיב של דו-סטריות רוח מאוד במסכת של עבודת ה' של ר' יהודה הלוי. כדי למנוע כל אי-הבנה יש להוסיף ולומר שהפוטנציאל הזה של החולת העניין האלהי

המעשיות.

ובכן אסור לסטות מקיום המצוות, קלות כחמורות, בכל פרטיהן עם פירושי הקדמונים, שבאו מפי הקבלה, שכן אחרת יפרש כל אדם את המצוות והתורה כדרכו ותרבה מחלוקת "ויאבדו הכל".²⁵⁴

הקראים טוענים, שהם ממלאים את צווי ה' ככתוב בתורה, אבל הרי אי אפשר שלא להוסיף את מסורת הקדמונים לדברי התורה. ספר התורה ניתן לנו בלא ניקוד ובלא פיסוק טעמים. יש בו מצוות בלא מתן פרטיהן ושיעורן, כמו איסור מלאכה בשבת בלא לדעת מהי הגדרת המלאכה האסורה וגבולותיה וכדומה - את כל אלה לא נדע בלא קבלת קדמונינו המסורה מדור לדור.

היחיד עצמו אובד עצות וזקוק להוראה מפורשת ולהדרכה מתאימה:

אָבֵל לֹא אֵדָעָה בַּמָּה אֲקַדֵּם

וּמָה-תִּהְיֶה עֲבוֹדָתִי וְדָתִי²⁵⁵

וההלכה והמסורת הן החשובה לכך. קדמונינו הורו את הדרך וסללו את מסילת החוק והמסורת ובה יש ללכת. הם "אנשי שמות", ודרך חיייהם צדיכה לשמש לנו דוגמא ומופת ומסילה לאלהים, כפי שר' יהודה הלוי אומר בשירו-סליחתו לעשרת ימי תשובה "ישן אל תרדם":

וְצֵא בַּחֲצוֹת הַלַּיְלֹת בְּעֶקְבֵי אֲנָשֵׁי שְׁמוֹת - - -

לֹאֵל בְּלִבָּם מְסֻלּוֹת וְלֵהֶם בְּכִסְאוֹ מְקוֹמוֹת,

דְּרָכָם סֶלֶם לַעֲלֹת עַד ה' אֱלֹהֵיָהּ!²⁵⁶

הדרך שבה הם הלכו היא הדרך שבה עלינו ללכת, כדי להגיע לה'.

החוק צריך לקבל חיזוקו מן ההיסטוריה ומן המסורת. כי כשם שהמדע אינו בונה יסודותיו בכל דור מחדש, אלא נסמך על החקירות הקודמות, כך אף המצווה חייבת לשאוב כוחותיה מן המסורת. והרי גם הקראים נזקקים לתורה שבעל-פה משלהם, לפירושים ולסברות, וקיימת מחלוקת

והילכך אין ר' יהודה הלוי משתדל, כמו שעושה, למשל, הרמב"ם, לפרש את המובן של פסוקי התנ"ך ומאמרי-הגמרא ושל הנסים ולתת טעם למצוות - ולעתים בדרך דחוקה מאוד - כדי להתאימם להשגת השכל.

כשם שההוויות הטבעיות אין ביכלתן של בשר ודם להרכיב בהרכב המתאים ולהכניס בהן רוח חיים או צמיחה, כך אין המצוות. המצוות דומות להוויות הטבעיות דמיון נוסף: "המעשים התוריים, שהם דומים לטבעיים, אינך יודע תנועותם ותחשבתם תהו, עד שתראה התולדות ותרום מנהיגם ומניעם".²⁵¹ התוצאות המשובחות מעידות על חשיבותם של המעשים ועל חכמתו ויכלתו של "מנהיגם ומניעם".

אמנם, פעמים הוציאו חז"ל את פסוקי התורה מידי פשוטם ופירשו אותם בצורה שההגיון הפשוט דוחה אותה, וכן יש אגדות ודרשות "ממה שמרחיק אותם השכל";²⁵² אבל ייתכן, שהיו להם בזה סודות וכוונות, שהם נעלמים מאתנו ואין אנו משיגים אותם מפאת קוצר הבנתנו, והם חכמים וחסידים ואין לחשוד בהם, "ומן הדין שנסמך עליהם". אמנם, היה בר' יהודה הלוי האומץ להודות, שיש בגמרא דברים, שעדיין אין אנו יכולים למצוא להם שום נימוק; אבל זוהי אשמת תלמידיהם ואשמתנו שלנו: "ואני מודה לך, מלך כוזר, שבגמרא דברים, שאינני יכול להטעמך בהם טעמים מספיקים ולא להביאם בקשר עניין, והם שהכניסו אותם התלמידים בגמרא מהשתדלם, מפני שהיה אצלם, ששיחת החכמים צריכה לימוד, ומה שהיו נזהרים במה ששמעו מרבותיהם, עם השתדלותם, שיחברו כל מה ששמעו מהם, ויהיו נזהרים, שיאמרו אותם במלותם בעצמם, ואפשר שלא היו מבינים עניינם, ויאמרו: כך וכך שמענו וקבלנו, ואפשר שהיה לרבותיהם במאמר ההוא עניינים, נעלמו מהתלמידים, והגיע הדבר אלינו והקלנו בו מפני שלא ידענו עניינם. אך כל זה במה שאינו במותר ובאסור, על כן לא נרגיש אליו";²⁵³ כלומר, סוף סוף זה רק עניין של דרשות ואגדות ואין זה נוגע למצוות

לביין הדאגה לפרט, כפי שאפשר לדאות בהשוואתו את תפילת היחיד לתפילה בציבור: על שאלתו-תמיהתו של הכוזרי שהרי ראוי לו יותר לאדם שיתיחד "ותהיה נפשו זכה ומחשבתו פנויה יותר" עונה החבר בהחלטיות שלא כן הדבר. תפילת-הציבור יתרון לה מכמה פנים. ראשית, משום שהציבור אינו מתפלל על מה "שיש בו הפסד ליחיד והיחיד אפשר שיתפלל במה שיש בו הפסד ליחידים אחרים". שנית, לעתים רחוקות מאוד יקרה "שתשלם תפילה ליחיד מבלי שגגה ופשיעה, ומפני כן קבעו לנו שיתפלל היחיד תפילת הציבור, ושתהיה תפילתו בציבור, בעוד שיוכל, לא פחות מעשרה, כדי שישלם קצתם מה שיחסר בקצתם, בשגגה או בפשיעה, ויסתדר מהכל תפילה שלמה בכוונה זכה, ותחול הברכה על הכל ויגיע לכל אחד מהיחידים חלקו ממנה".²⁴⁸ דומנו שמובאות אלו מעידות בבירור על גישתו החברתית של ר' יהודה הלוי הנשענת על היסוד המוסד ביהדות והוא היסוד של ערבות הדדית, של "בני ישראל ערבים זה לזה".

חלק ניכר של המצוות הוא לאומי גמור. אמנם, כל מצוות התורה חותם ישראלי טבוע עליהן; אולם יש מהן, שהן מוקדשות כליל לביטוי הקשר שבין העם העברי ואלהיו, של כריתת הברית שביניהם:

הַבְּאִים עִמָּךְ	בְּבְרִית חֶמְדָּךְ
וּמִבְּטֶן לְשֹׁמֶר	הֵם נִמְלִים; ²⁴⁹
יָקָר יוֹם הַשַּׁבָּת תִּגְדִּיל,	בְּבְרִית שְׁלוֹם וְחַיִּים,
וְקִשְׁתּוֹ וִיהִי מִבְּדִיל	בֵּין יִשְׂרָאֵל לַגּוֹיִם. ²⁵⁰

קיום האומה ואחדותה הוא הפרינציפ העליון של ר' יהודה הלוי. כל דבריו נגד הקראים מבוססים על עיקרון זה.

אילו היינו סומכים על השכל, כמורה-דרך בחיים, אילו היינו נוהגים בזה כדרך הפילוסופים, לא היינו מגיעים מעולם להסכם ולאחדות, כי כל אחד היה טומך על דעתו השונה מדעות אחרים.

מחלשת את כוח המעשה של האדם ומוציאה אותו מן העולם הזה, שרק בו אפשרית פעולה מוסרית, ולא בחלל ריק.

ר' יהודה הלוי נאמן בזה לדת היהודית ולרוח היהדות בכללה כשהוא ממליץ על השתייכות אמוצה וממשית של היחיד לחברה, השתייכות של חובה וחובות. גם בעניין זה הוא משתמש במשלו הרגיל - אברי גוף האדם: "היחיד בכלל הצבור כאבר האחד בכלל הגוף". האדם צריך לתת את חלקו לכלל, ולא - יפסיד אף הוא בסופו של דבר עם הפסד הציבור: אילו היתה הזרוע מסרבת להקיצ מִדָּמָה לתועלת הגוף כולו היתה מתה עם מיתת הגוף כולו. ולפיכך "ראוי ליחיד לסבול הצער עד המות בצד תקנת הכל". זוהי תורת המדינה של ר' יהודה הלוי, שהיא מנוגדת לכל התבדלות אינדיווידואלית. היחיד המתבודד והדואג לעצמו דומה לאדם, שמחזק את ביתו לבדו ומוציא על כך סכום גדול ואינו רוצה להשתתף בבנין חומת העיר ע"י כל התושבים בסכום פעוט יותר, ובסופו של דבר הוא נמצא בסכנה יותר ממי שנתן את חלקו לציבור.²⁴⁷

טבע הדברים מחייב שמנהיגיה הרוחניים של חברה הנלחמת על קיומה ועל רוחה בתוך עולם עויין ידגישו את חשיבותה של המסגרת הקהילתית ושל השותפות החברתית. אם כלל זה חל על כל חברה בשעת חירום לאומית, ודאי שהוא חל על האומה היהודית בתנאי-גולה ורדיפות גופניות ורוחניות. אין פלא, איפוא, שהוגי הדעות בישראל הדגישו את הערבות ההדדית ואת המצוות שבין אדם לחברו, בפרט שהדגשה זו תואמת אמנם את המסורת ואת המורשה היהודית. כלל זה ודאי שהוא חל על ר' יהודה הלוי, הוגה הדעות הלאומי, שהעמיד את האומה היהודית במרכז משנתו, אלא שיש להוסיף מיד, שעם כל ההדגשה על עדיפות הכלל, אין הוא מתעלם מן הפרט ואין הוא מקריב אותו על מזבח הכלל והאינטרסים שלו. יש כאן, איפוא, איזון בין צרכי הכלל

אותה שארית התורה האלהית חיבור, שהם בו אחד".²³⁸ את החוקים האלהיים אי אפשר לקיים ע"י מחשבה או תפילה זכה בלבד. הם נבחנים ע"י מעשים, "שהם קשים על נפש האדם, אך הוא עושה אותם בתכלית התאווה ואהבה",²³⁹ כמו שהוא אומר בשירו שחיבר בשבח התורה:
 לי (התורה) הַנְּשָׁמָה נִכְסְפָה גַם-פְּלִתָּה²⁴⁰

או

הַתְּחַזְּקֵתִי בְּכִרְיָתָךְ
 מָה-אֶהְבֵּתִי תּוֹרָתְךָ!²⁴¹

ר' יהודה הלוי מלמד, שהמעשה הוא עיקר ביהדות ולא דבר טפל. ואמנם ביהדות שלט, כאמור, מתחילת ימיה יסוד החוק והמעשה ולא יסוד העיון. את יסוד העיון וההסתכלות נטלה לה הפילוסופיה היוונית.

חוקים אלה אפשר לקיים כראוי רק בהסתדרות חברתית מאורגנת יפה. אין היהדות דואגת להתפתחותו ולהשלמתו של היחיד בלבד, אלא של החברה כולה. תורת משה היא תורת חברה ומעשה, בניגוד למחשבה הפילוסופית, שחוצה חזות הכל בפרט ובפיתוח כוחותיו הפיסיים והשכליים ושתכלית האדם, לדעתה, היא החכמה, השכל המפותח והמחשבה הספקולטיבית, שאין עמהם כל תוצאת-מעשה, אלא מחשבה לשם מחשבה.²⁴²

הפילוסוף הוא מתבודד. מאחר שהוא רוצה להגיע להבנת תכלית הדברים, "וזה לא ישלם אלא בכלות הימים במחקר והתמדת המחשבה",²⁴³ כלומר, בלימוד תמידי ללא הפסק, כי

מַעֲשֵׂיו עֲצָמוּ וְרָבוּ מִתְקַד חֻכְמָה וּמַדָּע,²⁴⁴

על כן הוא מוכרח להינזר מעסקי העולם: "על כן הם רואים, שיפרשו מהמון והגדולה וההנאה והבנים, כדי שלא יטרדו אותם מן המדע".²⁴⁵

ואילו היהודי חי בחברה, והמצוות שבין אדם לחברו ועשיית הטוב מותנות מן האינסטינקט החברתי הקיים בו. מכאן התנגדותו של ר' יהודה הלוי לנזירות ופרישות, שעליה ידובר להלן,²⁴⁶ שכן הסגפנות

"התורות הנפשיות" הן החוקים השכליים, שגם הפילוסופים הגיעו אליהם בשכלם, כגון: מציאות ה', שלש הדברות הראשונות: אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים, ולא תשא את שם ה' אלהיך. אלה באים לפתח את כוח המחשבה שלנו, את שכלנו, לקרבנו להבנת עניינים עמוקים. אולם החוקים השכליים של בני ישראל יש בהם יותר מזה, "עם תוספת מה שנתבאר בתורה הזאת": השגחה מתמדת של ה' על ברואיו, וכו'; אף הנחת התפילין באה להגביר את הכוח המחשבי, "והוא נושא התפילין על מקום המחשבה מהראש".²³⁰

הָיֹוֹת תָּמִיד עַל-רֹאשְׁךָ חֻפָּת - - -

שִׁים טוֹטֶפֶת בֵּין עֵינֶיךָ

בָּרוּם קָדְקֶדָה, לֹא עַל-פְּנֶיךָ.²³¹

והכתוב בתפילין מזכיר לנו את השגחת ה' ואת מעשי נפלאותיו אתנו²³²

תָּנָה דַּעְתְּךָ וּמַחֲשַׁבְתְּךָ וְשִׁים בָּם שֵׁ-עֲשֵׂיךָ.²³³

וכן לבישת הציצית מזכרת לנו את המצוות.²³⁴

"התורות המנהגיות" הן חוקים, שהם דרושים לכל קיבוץ אנשים. אלו מצוות שבין אדם לחברו, מצוות חברתיות. חוקים אלה של הנהגת בני אדם - אין קיבוץ אנשים ואפילו של גנבים יכול להתקיים זולתם. ואף אלה הוגדרו בבהירות ומתוך שיעורם המדויק בתורה: איסור רצח וניאוף וגנבה, כיבוד הורים, אהבת הגר, מידות ומשקלים מדויקים, נדבות חובה לעניים, וכו' וכו'.²³⁵

החוקים השכליים והמנהגיים הם היסוד של כל קיבוץ אנשים כמו שהאכילה והתנועה והשינה, וכו', הם צורך ראשוני לכל יחיד חי, והתורות האלהיות באות רק לאחר שמקיימים את הראשונות בשלמותן.²³⁶

"התורות האלהיות", כגון: שבת, מילה, טהרה, וכו', מיוחדות רק

לישראל, "והם התורות, אשר בהם התיחדו בני ישראל תוספת על השכליות"²³⁷ והן גט המאחדות את בני ישראל לחטיבה אחת "ומחברת

הנבואה"²²⁴), אומרת תורת ההכרה השכלית של הרמב"ם, ש"המוך אנשי התורה, רוצה לומר עמי הארץ העוסקים במצוות", אינם זוכים אפילו לראות את בית המלך (ה'), ואין צורך לומר, שאינם זוכים להיכנס לתוכו. ורק "מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת... כבר הגיע עם המלך בתוך הבית".²²⁵

תורת ישראל, לפי ר' יהודה הלוי, היא, כאמור, תורת המעשה. עשיית המצוה עצמה חשובה ולא התחכמות על טעמה של מצוה ושיעורה: "אין מתקרבים אל האלהים כי אם במצות האלהים עצמם, בעבור שהוא יודע שעורם ומשקלם וזמנם ומקומותם",²²⁶ שהרי כשם שאין אדם, שלא למד רפואה, יכול לרפא חולים בלא לדעת היאך לחלק להם רפואות, שכן אין הוא יודע את מידתן ושיעורן, כך אין אדם יכול לדעת את שיעורי המצוות. וכאן מביא ר' יהודה הלוי, המצטיין במשליו היפים ומאירי-העיניים, את אחד מן המשובחים שבמשליו: את משל הכסיל. משל למה הדבר דומה? לכסיל שנכנס לאוצר התרופות של רופא ידוע בתרופותיו המועילות, כשהרופא איננו שם, ובראותו אנשים רבים צובאים על דלתותיו, התחיל מחלק להם תרופות, בלא כל ידיעה בטיב התרופות ובמנות הראויות והמתאימות לכל איש - והמית האיש הזה אנשים באותן התרופות שהרופא הביא רפאות בהן, שכן הוא, הרופא, הוא היודע מה ראוי לכל חולה, ובאיזו כמות ומהן הפעולות האחרות שעליו לעשות או שמהן עליו להמנע כדי שיחלים.²²⁷ אלהים הוא הרופא היודע את מבנה גופנו ונפשנו ורק הוא יכול לקבוע את החוקים, שבהם נחיה, מידתם וזמנם:

וּמִצְוֹת וְחֻקִּים

וְחֻרָה תְּמִימָה

נִתְּנָם הָאֵל.²²⁸

ר' יהודה הלוי מבדיל שלשה מיני חוקים: נפשיים-שכליים, מנהגיים

ואלהיים.²²⁹

דְּרָכֶיךָ, אֲדֹנָי, לִמְדֵנִי²¹⁷

ובשיר אחר:

דְּרָכֶיךָ וְחֻקֶּיךָ הִבֵּינִי וְחֻמֵּיךָ,
רְעֵה אוֹתִי עֲדֵי מוֹתִי.²¹⁸

כי רק הנימוסים השכליים צומחים בדרך של התפתחות טבעית והולכים ומתפשטים מיחיד-סגולה לקהל שלם, ואילו הנימוס האלהי נעשה, כבריאת-העולם, ברצון ה'²¹⁹.

יש לתת לו, לאדם, חוקה קבועה לכל פרטיה ודקדוקיה:²²⁰ "כל זה במצוה מאת האלהים, לא משכל בני אדם והתחכמותו, ואין ביכלת הבשר לשאת את זה על סדרו ומנהגו וערכו".²²¹ יהודה הלוי סבור היה כחז"ל, ש"גדול המצוֹנָה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה". מילוין של פקודות ה' כמצווה גורם גם לשלמות נפשית, לשקט פנימי ובטחון גמור. התורה קוראת לבני ישראל:

בֹּאוּ וְאֵל לֶחֶם עֲצָבִים תִּלְחֲמוּ,
סוּרוּ לַגֶּנָּה, מִכְבוֹד אֵל רִוְתָה,
אֵל-יֵט לְבַבְכֶם אַחֲרֵי הָעִזִּים
רִהֵב בְּרוּצִים לְאֲשֶׁר לֹא צִוְתָה.
עַל-מִשְׁכָּנוֹת רַעִים וְעִקְבוֹתֶם רָעוּ.
תִּדְעוּ אֲנִי, כִּי רַגְלְכֶם לֹא נִטְתָּה.²²²

וחוקה זו ניתנה מאת ה' לכל פרטיה ודקדוקיה, שהרי העדר של דבר קטן גורם הפסד גמור, כמו שקלול מה ביחסי היסודות הדקים מאוד, שמהם מורכבות ההוויות הטבעיות, הצמח או החי, גורם לחורבן.²²³

בניגוד לתורת-מצוות זו, שהיא גם דרך לנבואה, המדרגה הקרובה ביותר לה' ("כי ההתמדה על מעשה התורה ההיא מביאה אל מדרגות

תמיד בעינה עמדה, לא כהתה.²⁰⁹

את מצוותיו אלו של האלהים יש לקיים בדיוק נמרץ בלא להרהר אחריהן. יודע ר' יהודה הלוי, שבדוחק גדול אפשר להסביר את טעמן של מצוות מעשיות רבות, והוא אמנם מודה, שהמעשים "האלהיים הנוספים עליהם (נוספים על "החוקים השכליים והמנהגיים", שהם יסודות חברתיים של כל קיבוץ אנשים, ש"אי אפשר בלעדיהם בהנהגות איזו קהילה שתהיה מבני אדם"²¹⁰). ...אינם ידועים עד שיבואו מאצלו (מעט ה') מפורשים ומחולקים... אין שכלנו מגיע אליהם";²¹¹ אולם אנחנו חייבים בהם "כי לא יתכן להתקרב אל האלהים כי אם במעשים מצווים מאת האלהים".²¹² מצוות אלו עלינו לקבל בדרך "נבואה, לא בהקשה ולא בסברא".²¹³

ולא עוד, אלא שאפילו החוקים השכליים-אתיים המפורסמים, שאנו יודעים טיבם וערכם, כענווה ושפלות-הרוח ומוטר-הנפש וכיבוד-הורים וכדומה, אין אנו יודעים את מידתם, ואף זו צריכה להיקבע ע"י האלהים.²¹⁴

אמנם "החוקים השכליים הם הקדמות והצעות לתורה האלהית, קודמות לה בטבע ובזמן"²¹⁵ הם היסוד האנושי-חברתי של הדת. זולתם אין לה ערך, ויש לשמרם. "התורות האלהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות". הנביאים גינו את עם ישראל על שלא הקפידו בקיום המצוות השכליות-מוסריות, אבל אין להסיק מזה, שהם התנגדו למצוות ה"שמעיות". הם הדגישו רק את ערך המצוות שבין אדם לחברו, שזלזלו בהן בשעתן, נוסף על המצוות המעשיות, שקיימו אותן אז, ולכן לא היה צריך להטיף למילויין.²¹⁶

אסור להשאיר את האדם מופקר לנפשו וסומך על שכלו בעשיית מצוותיו, כדרך שטוענים הפילוסופים. יש להורות לו מה שיעשה

אבל לא-אדעה במה אקדם

וימה-תהיה עבדתי ודתי.

מאמין שהריגתו צדקה גדולה וקורבה אל הבורא יתברך, וכל אחד מאמין, כי הליכתו אל גן עדן²⁰³. סיבת המלחמות היא לא בהבדלים שבתאוריה דתית אלא במצוות מעשיות.

אמנם, גם הפילוסופים ממליצים לעשות את הטוב ולהמנע מעשיית הרע, אולם כוונותיהם רצויות אבל מעשיהם אינם רצויים. קודם כל לא ברור עדיין, מהו הטוב האמיתי והנעלה לפי דעתם. יש מחלוקת גדולה בין הפילוסופים ואסכולותיהם. וכן "אין להאשים אריסטו כשהוא לועג על מעשה הנימוסים, אחר שהוא מסופק אם ידע האלהים אותם".²⁰⁴ וה"נימוסים השכליים", שקבעו הפילוסופים, הם רק זמניים,²⁰⁵ והעיקר: התבונה עצמה והשיפוט ההגיוני אין בידם להוות אוטוריטה חזקה ומוסמכת שתצווה על עשיית הטוב: "לא יחוש (האדם) כשיגיע גם לתכלית הידיעה) על מה שהוא עושה, כי הם אינם יראים לקבל גמול על היראה ההיא, ואינם חושבים, שאם היו גוזלים או רוצחים היו נענשים על זה".²⁰⁶

יש צורך בחוק. חוקים אלה ניתנו בתורה - חוקים יפים וישרים, שר' יהודה הלוי שר להם שיר הלל:

לִי (התורה) מִחֲקָרֵי עֲצוֹת וְלֹא שׁוּי בִפְזִי,

לִי הוֹד וּמַמְלָכָה לְתַפְשִׁי זִאתָה

לִי מִחֲמַדִּים לְיִשְׂרָאֵל נִצָּפְנוּ,

לִי מַעֲלַת מַעֲזֵז לְמִבְצָר נִבְנָתָה.²⁰⁷

התבונה אינה מספקת. יש צורך באוטוריטה חזקה יותר כדי לחייב את עשיית הטוב; יש צורך במצוות מה²⁰⁸. את הדרך אל ה' לא יוכל למצוא האדם בכוחות עצמו אלא רק בעזרת ה', בפקודתו. תורת ישראל כוללת פקודות כאלו וכוחה של תורה זו עוד עמה:

זֹאת הִיא, אֲשֶׁר לֹא כְחֲדָהּ יִדְעִים,

מִדֹּר לְדֹר נִחְלָה בְיָדֶם הַיְּתָה,

רִיחָה בְּלִי נֶמֶר פְּזָה הַיּוֹם פָּאֵז,

של מלה זו. ר' יהודה הלוי מתייחס בלעג ובאירוניה לאמונה קלת-עול וקלת-אחריות זו ובהמשך הקטע הוא מלגלג על כך במשפט עוקץ וחריף: "כמה גדולה מעלת המלה שתעתיק (את האדם) ממדרגת הבהמות אל מעלת המלאכים, ומי שאינו אומר המלה ההיא ישוב בהמה, אפילו אם יהיה פילוסוף חכם עושה טוב כל ימיו, כוסף אל המעלות ההם".¹⁹⁸ השתייכות של התמסרות ומעשה דרושה: "ואנחנו אין אנחנו משויים עם נפשותינו כל הנכנס בתורתנו במלה בלבד, אבל במעשים".¹⁹⁹

אמנם ר' יהודה הלוי מדגיש גם את מצוות הלב, את המעשים הנובעים ממקורו של רגש האדם, שהרי בעל התורה מבקש את ה' לא רק כדי לדעת אותו אלא גם לתכליתות אחרות. בעל התורה מתכוון בזה לענייני מוסר ומידות של האדם. ובאחד משיריו אומר ר' יהודה הלוי:

וְעַלִּי לִבִּב עֲבָדֶיךָ

לְחֹת וְשֵׁם עֲדֶיךָ

כִּי בְּאַצְבָּעוֹת יָדֶיךָ

תִּקְחֹת אֲשֶׁר לֹא נִמְחֹת תִּקְחֹת עַל הַלְחֹת²⁰⁰

ובשיר אחר:

מִפְּנֵינִים הֵם יְקָרוֹת,

אֲמֵרוֹת הָאֵל טְהוֹרוֹת,

בְּנַפְשׁוֹת הֵם קְשָׁרוֹת.²⁰¹

בְּלִבָּבוֹת הֵם צָרָרוֹת,

גם תורת המוסר של ר' יהודה הלוי היא, איפוא, במידה מסויימת תורת הלב. תורה זו מקבלת סאנקציה מה'. אמנם בניגוד לרבינו בחיי, שמדגיש ביחוד את מה ששם ספרו מציין, את חובות הלבבות, את מצוות המוסר, שם ר' יהודה הלוי את הדגש על המנהגים הריטואליים, על הפראקטיקה הדתית, על הצרמוניות. שהרי אך על המעשה הדתי נלחמות הדתות זו בזו: "מה לאדום ולישמעאל",²⁰² שחילקו הישוב, נלחמים זה בזה (זמן מסעי הצלב - ה.ל.), וכל אחד מהם זיכה נפשו וכוונתו לאלהים, ונבדל ונפרש, וצם ומתפלל והולך, ומגמתו להרוג את חברו, והוא

מזיזין אותו ממקומו";¹⁹³ ורבי ישמעאל בר רבי יוסי מעדיף את "הלומד על מנת לעשות" על פני זה "הלומד (רק) על מנת ללמד".¹⁹⁴ מסורת היהדות היא, איפוא, מסורת של העדפת המעשה והמצווה על העיון והידיעה גרידא.

הרי החטא של בני ישראל במעשה העגל מיד לאחר ההופעה המזהרת של ה' במעמד הר סיני מוכיח, שיש צורך בחינוך ממושך למילויין של מצוות מעשיות ואין להסתפק בידיעת הטוב בלבד. הקראים, שרוצים להסיק מפירוש הפסוק "ואתה, שלמה בני, דע את אלהי אביך ועבדהו" (ד"ה א, כח, ט), שידיעה ברורה של ה' קודמת לעבודתו, - אינם צודקים.¹⁹⁵ המעשה אינו אמצעי בלבד אלא תכלית לעצמה. הכוונה, הידיעה - אינן התכלית, וראייה על כך - המלאך הנראה למלך הכוזרים בחלומו אומר לו: "כוונתך רצויה ומעשך איננו רצוי";¹⁹⁶ כלומר, גם לאחר מציאותה של כוונה טובה אנו נזקקים למעשה. ולפיכך משיב המלך לפילוסוף: "ואין ספק, שיש מעשה, שהוא נרצה בעצמותו ולא כפי המחשבות".¹⁹⁷ צורך, איפוא, בדת חיובית, מעשית, בדת המחייבת למצוות ומעשים טובים.

אולם לא רק עם עמדת הפילוסופים והקראים בעניין זה מתפלמס ר' יהודה הלוי, אלא גם עם גישתן של הדתות האחרות: הנצרות והאיסלאם. נגד הדתות האחרות הוא אומר: השתייכות פורמאלית בלבד לדת אינה מספקת. אין לקבל גמול בעד אמירה של מלת-הסכמה, מלת-הצטרפות, לדת זו או אחרת: "ועוד יאמרו אנשי התורות, שהוא (האדם) ישוב חי לעד בנעימות בעבור מלה, שהוא אומר בפיו, ואפשר שאיננו יודע כל ימיו זולתי המלה ההיא, ואפשר, שלא יבין עניינה". לפי דעת הנוצרים והמוסלמים מספקת מלת-הצטרפות או הכרזת-הסכמה על עיקר מסויים של הדת (כמו, למשל, משפט ההכרזה אצל המוסלמים: "אין אלהים אלא אללה ומוחמד הוא נביאו" וכיו"ב) כדי לזכות את מאמיניה של דת זו בחיי עולם-הבא, גם אם אין הם מבינים משמעותה

אינו יכול ליצור את דמותו ולתאר את פעולותיו אלא באמצעים הנחונים בידו, מעולם הנסיון שלו. ועל כן "דיברה תורה כלשון בני-אדם", כי האדם מתאר את ה', כאמור, לפי התרשמויותיו ממעשיו.¹⁸⁵

10. תורת המצוות של ר' יהודה הלוי

שונה גישתו של ר' יהודה הלוי מגישת הפילוסופים גם בתורת האתיקה שלו. אף כאן גישתו היא מעשית בניגוד לגישה העיונית של הפילוסופים. הזדווגות עם השכל הפועל הוא אשרו העליון של האדם, לפי הפילוסופים: "והשלם ידבק בו מן המין אלהי אור שהוא נקרא שכל הפועל".¹⁸⁶ תכלית האדם - ההשכלה: "תכלית ההצלחה לאדם איננה כי אם המדע העיוני".¹⁸⁷ "ובקש ידיעת אמיתת הדברים" לא לשם תועלת חמרית אלא לשם "בחירת האמת" עצמה.¹⁸⁸ הפילוסופים "אינם רואים בעבודתו (של ה') כי אם מוסר טוב ודבר האמת";¹⁸⁹ ואילו תורת ר' יהודה הלוי היא תורת הפעולה, המעשה, קיום המצווה. האתיקה שלו היא מעשית.

אולי יורשה לנו להוסיף לנאמר כאן ולציין שגישתו של ר' יהודה הלוי בעניין זה היא הגישה היהודית הדתית המקורית. די אם נביא אימרות-חז"ל אחדות ממסכת אבות, בלבד כדי לחזק הנחה זאת: "לא המדרש עיקר אלא המעשה";¹⁹⁰ "והכל לפי רוב המעשה";¹⁹¹ ואימרת חנינא בן-דוטא המקדימה יראת חטא לחכמה ולידיעה, כאילו נוצרה מלכתחילה כנגד הפילוסופים המקדימים אמת עיונית, אמת לשמה, חכמה ועיון, מחשבה ועבודת-המנוח למעשה הטוב: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקימת; וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקימת",¹⁹² והוא הדין ביחס לאימרתו של רבי אלעזר בן עזריה הממשיל את האיש ש"חכמתו מרובה ממעשיו" ל"אילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו" ומעלה על נס את האיש ש"מעשיו מרובים מחכמתו" והוא משול ל"אילן שענפיו מועטים ושרשיו מרובים, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין

(שבעולם) וגומל על הטוב ומעניש על הרע" ו"עושה המופתים והנסים".¹⁷⁸

וכשם שאנו נוטלים מן הפעולות הבאות בדרך הטבע את השמות של תארי היחס של אלהים, כך אנו מעריכים את "יהוה" לפי הפעולות היוצאות וחורגות מדרך הטבע.

בסליחתו לעשרת ימי תשובה, "ישן אל תרדם", הוא אומר:

יְהוָה, אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֱלֹהֵי,

אֲשֶׁר כָּל חַפְצוֹ פָּעַל.¹⁷⁹

הפעולות המיוחסות לשם המפורש הן יצירות בלתי-אמצעיות של ה', שנעשו "בגזרתו וחפצו מבלי קצוץ סיבה אחרת", כמו יצירת האור והנפלאות, בניגוד למידות המעשיות התלויות במעשים, שנעשו בדרך של השתלשלות-סיבות, בדרך אמצעית.¹⁸¹

כיצד יש, איפוא, לאחר כל האמור, לבאר את הפסקאות המובאות למעלה, שאינן מרחיקות את התמונות הגסות מה' - נגיע, כנראה, לפתרון בעיה מסובכת זו ע"י סופו של הקטע המובא למעלה:¹⁸² אֵין להרחיק תמונות אלו ואפילו "לא שעור קומה, בעבור מה שיש בו מהכנס מוראו בנפשות, וכמו שאמר: ובעבור תהיה יראתו על פניכם וגו'".¹⁸³ לא נשגה אם נאמר, שמטעמים חינוכיים-דתיים מרשה ר' יהודה הלוי ליצור מושג קונקרטי יותר של האלהות, אם כי הוא עצמו היה בלא ספק רחוק תכלית ריחוק מחטא זה. כמו כן יש בתיאורים מוחשיים אלה משום ביטוי לראיית ה' בדרך הנבואית, כמו שהבאנו לעיל מחוץ שירו "יְהוָה שִׁמְךָ": "וְשֵׁם מְרֵאוֹת לְנִבְיָאוֹת לְהִבִּיט אֶל תְּמוֹנָתוֹ... רַק מֵרָאִיו בְּעֵין נִבְיָאוֹ כִּמְלֶךְ רָם וּמִתְנַשֵּׂא".¹⁸⁴

גישתו היא פסיכולוגית. האדם הפשוט, איש ההמון, אינו יכול להישמע ולציית למצוות של אֵל מופשט, בלתי מובן לו, רחוק מהשגתו. הוא

יכולה לתפוס את מהות ה'. "הראיות מתעים" בעניין זה.¹⁷⁰

את מהות השם אפשר להשיג בראייה נבואית ובהתגלות של ה':

וְשֵׁם מְרָאוֹת לְנְבוּאוֹת לְהַפִּיט אֶל- תִּמְנֶנְתּוּ - - -
 רַק מְרָאוֹ בְּעֵינַי נִבִּיאוּ.¹⁷¹

את אלה - נבואה והתגלות - מוצאים אנו רק בתולדות בני ישראל.

ר' יהודה הלוי עוזב את דרך הפילוסופיה, שאחז בה קודם לכן, וחוזר להיות הוגה דעות לאומי-דתי. רק בני ישראל זכו לכך: "והיה השם הזה מיוחד בנו, שאין אחר יודע אותו אמיתת ידיעתו זולתנו".¹⁷²

זאת היא מתנה מיוחדת מאת ה' לעמו. רק בני ישראל, ששמעו את ה'

ואת ציווייו - רק להם נודע שמו. הראייה הרוחנית של ה' היא

סגולתם של הנביאים, והאמונה בכך עברה בקבלה לכל העם. ראשון

לידיעת מהותו ושמו של ה' היה אדם הראשון.¹⁷³

כל תארי האלהים ניטלו מיחסם של בני האדם לפעולות ה', מהתרשמותם

מהן ומפרי מושגיהם האנושיים, ואילו השם "יהוה" אין אנו יודעים

גם את מובנו הלשוני, וכן גם השם "יה".¹⁷⁴

יְהוָה הַשֵּׁם הַמְּפֹלֵא,

לֹא רָאִיתִיו כָּל-יְמֵי חַדְלִי

וְגַם אָמַח לֹא-הִגַּדְתָּ לִּי

וְגַם אֲנִי לֹא שָׁמַעְתִּי בְלִתי הַיּוֹם.¹⁷⁵

בשמו הפרטי של ה', "יהוה", אנו משיגים את מהותו של ה', כמו

ש"יובן ממלת ראובן ושמעון אמיתת עצמיהם"¹⁷⁶ של שני אנשים אלה.

וכשם שאין להוסיף, הא' הידיעה לשם פרטי של אדם כך אי אפשר

להוסיף, הא' הידיעה לשם ה', בניגוד ל"אלהים" המקבל אותו.¹⁷⁷

עם ישראל גילה את שם ה' וה' נתגלה רק בתולדות עם ישראל בעצם

תפארתו כאל "מושל ושומר ומסדר ויוצר, יודע הקטון והגדול שבו

הפכם". ערכם בשלילה ולא בחיוב שבהם. יש לקבל מה שהם שוללים ואין לקבל כפשוטם מה שהם מחייבים. אנו קוראים, למשל, לה' "חי", אבל הרי החיים לפי מושגינו כוללים הרגשה וחנוּעה - תכונות, שאין לייחס אותן לאלהים. אולם אנו משתמשים בתואר "חי" לגבי ה' כדי שלא יתקבל הרושם בלבד הגס של האדם, שאלהים הוא מת, מתוך הנחה פרימיטיבית, "כי מי שאינו חי הוא מת". אמנם, "לא יחוייב זה אצל השכל", שאינו זקוק לציונים אלה כמו שאין הוא מייחס את "החיות" לזמן, כדי למנוע ממנו את המוות, "אחר שאין מדרכו (של הזמן) קבול החיים והמות". אלהים, איפוא, מרומם גם מן החיים וגם מן המוות כמו שהוא מרומם מן האור והחושך. אולם כשישאלו אותנו: "הישנו העצם ההוא אור או חושך" נבחר באור, כדי שלא יחשבו "שמה שאינו אור הוא חושך". יש לבחור, איפוא, את הרע במיעוטו, כדי להוציא מלב האדם מחשבת-פיגול על העדר שלמות בה'.

וכך אנו אומרים על ה', שהוא "אחד". ה' נעלה על מושג-האחד של האדם, שהרי האדם קורא "אחד" לעצם, שהתרכבו חלקיו לדבר שלם, כמו עצם ומים ושנה, "והעצם האלהי מרומם מחדביקה והפרידה". לא בא, איפוא, תואר האחד אלא כדי לשלול מאלהים את הריבוי.

וכך אין להבין את התואר "ראשון" במובן התחלה אלא כדי "לשלול ההתאחרות", והתואר "אחרון" - רק כדי "לשלול ממנו הכליון",¹⁶⁸

רֵאשׁוֹן פְּלִי רֵאשִׁית אֱלֹהִים,

אַחֲרֹן פְּלִי אַחֲרִית אֲדֹנָיִה.¹⁶⁹

כל שלשת סוגי המידות האלה - תארי-היחס - הם, למעשה, ביטויים למידות אנושיות ואינם מורים על עצם-כבודו של ה', על מהותו. על זה מורה השם המפורש "יהוה".

את שלשת הסוגים של תארי היחס ביסס ר' יהודה הלוי בדרך הגיונית-פילוסופית, אבל עד כאן יגיע שכלו של אדם ולא יוסיף. אין החקירה

בקיבוץ הכוחות הללו בעולט את אלה, כמו שהנפש "אינה כי אם קיבוץ הכוחות המנהיגים את הגוף", או שהודו באלהים, אבל באלהים נעלה, שאיננו משגיח בנו ואין לעבדו. זהו, איפוא, מקור השם, שהוא מציין היום לא את הכוחות השונים, אלא את מקור כל הכוחות וסיבת כל הפעולות בעולם: את דיין העולם, שלמרות קשרו עם העולם השפל הוא "נקדש ומדומם משתשיגהו מאומה מטומאות העם". וזהו גם מובן השם "אלהי האלהים" ו"אדוני האדונים" וכן "אל" מלשון חוזק, כוח.¹⁶⁵

מידות אלו מורות, איפוא, על יחס ה' לעולם ולברואיו, ועל התרשמות האדם מפעולותיו של ה' בעולם.

ב. תארי היחס, ובפי ר' יהודה הלוי: "מידות טפלויות". במונח טפל, רגילים היו אז לציין יחס.

מידות אלו מציינות, בניגוד לקודמות (של יחס ה' לבני אדם ולעולם), את יחס בני האדם לה'. מידות אלו, כגון: "ברוך ומבורך, מהולל, קדוש, רם ונשא", שאפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, אינן "מחייבות לו רבוי". הן רק מורות על היחס הסוביקטיווי הגמור של האדם ליוצרו. אלהים הוא מהולל וקדוש בפי האדם המהללו ומקדשו.¹⁶⁶

ג. תארי השלילה, ובפי ר' יהודה הלוי: "מידות שולליות". אמנם צורת התארים האלה היא חיובית, אבל מהותם - שלילית. סוגי התארים הקודמים יכולים להעלות על דעתנו צל של הגשמה וריבוי הבורא בביטוייהם הגסים היומיומיים - ור' יהודה הלוי מזדעזע כולו לאפשרות של רעיון כזה וקורא:

חֲלִילָה, חֲלִילָה - אִם אֲדַמָּה וְאִם-אֲמַשִּׁילָה - כִּי-אֵין

דְּמִיּוֹן וְאֵין תְּמוּנָה -¹⁶⁷

ועל כן באים התארים השליליים.

התארים, "כמו חי ואחד וראשון ואחרון", באים רק "כדי לשלול ממנו

ניכרות, כאמור, פעולות ה': "הָאֱלֹהִים רְשָׁמִי עֲנִינִים אֱלֹהִים נִכְבְּדִים
בעולם הזה התחתון".¹⁶⁰

אנו מייחסים לאלהים מידות "מעשיות" אלו לפי פעולותיו בעולם,
כגון "מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם, רחום וחנון, קנוא ונוקם,
גבור נדיב, והדומים להם". אפשר להמשיך בלא סוף רשימתן של פעולות
אלו, אבל המקור שלהן הוא אחד. אין הפעולות המנוגדות, כמו מוריש
ומעשיר, רחום ונוקם, מודות על שינויי אופי בה'. זהו רק פרי
דמיונו וכוח השוואתו של האדם. מכיון שהאדם עושה מעשה חסד, כשרגש
הרחמים גובר בקרבו, על כן הוא מייחס גם לה' את השם "רחום" בגלל
חסדיו, שהוא עושה. אולם "אין זה דאוי לו": אין בו רגש והתפעלות
"לא ירחם על אחד ולא יכעוס על אחד". כך אנו אומרים שה' "שמח
במעשיו ומתעצב אל לבו". אין לפרש את הדברים כפשוטם. אלהים דומה
לשופט צדק, שלמרות פסקי דיניו הטובים בשביל האחד והרעים בשביל
חברו לא חל בו שינוי. הקהל הנהנה מן הדין המזכה אותו מייחס לה'
אהבה ושמחה והאחרים, שחויבו בדין, "יספרו עליו... שהוא מואט
אותם וכועס עליהם".¹⁶¹

אף התואר "חפץ ה'", שהפילוסופים משתדלים כל כך להרחיקו,¹⁶² סדר
העולם על יפיו שלמותו הולידו. הסדר הנאה בעולם מוכיח, שיש מסדר,
רצון עליון, ונקרא לזה חפץ או דבר או כאשר נרצה.¹⁶³

והנה גם שם "אלהים" אפשר להכניס לסוג זה, שכן אנו מייחסים
תואר זה למושל. שכל האדם מחייב, שהווייה בעלת משטר וסדר מצרכת
מושל.¹⁶⁴ תואר "אלהים" אנו מייחסים גם למושל בשטח מצומצם ולא רק
בעולם כולו, ואפילו לדיין, לבן-אדם. לשון קיבוץ של תואר זה בא
לו מעובדי האלילים, שהיו מייחסים לכל פסל כוח שלטון בשטח
מסויים. כמספר הכוחות מספר האלילים - אלהים. ובני האדם "לא פנו
אל הכוח הראשון, אשר ממנו באו כל הכוחות האלה", אם מפני שראו

מִחְשָׁבוֹת חֲכָמִים יִתְמָהוּ

וְרַעֲיוֹנֵי מְהִירִים יִתְמָהוּ!

נֹרָא תְהִלּוֹת נִקְרָאת

וְעַל כָּל תְּהִלָּה נַעֲלִיתָ¹⁵⁵

כלומר: אין בכוחה של שפת-אנוש המוגבלת ומחשבת-אנוש המצומצמת לספר או להגדיר את אשר אי אפשר להגדיר.

האנתרופומורפיזם הוא, איפוא, רק סמלי. מייחסים לבורא תכונות מתחום הנסיון האנושי, מתוך אוצר המלים המוגבל של האדם:

אֶתְלָלָהּ כְּפִי כְּחִי וְלֹא כְּפִי תְהִלָּתָהּ, וְאַתָּה מְרֹמֶם עַל-כָּל-בְּרָכָה

וְתְהִלָּהּ. וַיִּבְכּוּ אֲסַפְּרָה תְהִלָּתָהּ בְּלִשׁוֹן בְּנֵי אָדָם¹⁵⁶

וכן במקום אחר:

וְאֲנִי כְּפִי כְּחִי אֶגִּיד קִצְתָּ גְדֻלָּהּ

אֲהֵא לֹא כְּפִי גְדֻלָּהּ, כִּי אֵין יִכְלֹת בִּי.¹⁵⁷

גם אילו אפשר היה להגיע למהות האלהים ולהגדירה, לא היה מסוגל האדם לעשות זאת בכוחותיו הלשוניים הדלים העומדים לרשותו. על אחת כמה וכמה כשמהות האלהים היא ממש מעבר לבינתו.¹⁵⁸ סוד ההגשמה נעשה מסוכן רק כשמבינים אותו כפשוטו. ועל כן יש להגדיר את תארי האלהים במלים ברורות: שני מיני תארי אלהים מבחין ר' יהודה הלוי: "המידות התלויות בשם המפורש" - תארי המהות של האלהים, ו"מידות ותבניות טפלויות" - תארי היחס שלו.

"המידות התלויות בשם המפורש", כשמן כן הן: תלויות באֵל ועוסקות בעצמותו, ואילו "המידות הטפלויות" תלויות באנשים. הן נובעות מתפיסתם את האלהים בהשפעת מעשיו. הן "נלקחות מהפעלויות הברואים לו כפי גזירותיו ומעשיו".¹⁵⁹

את תארי היחס מחלק ר' יהודה הלוי לשלשה סוגים:

א. תארי הפעולה, או כפי ר' יהודה הלוי: "מידות מעשיות". בעולם

בַּמָּה אֲדַמָּה?

וְכָל-דָּמוֹת שָׁבַע הוֹתָמָה;

גְּבַהֶת מִכָּל-מִדְּבָרָה

וְגֵאִית מִכָּל מַחֲשָׁבָה! ¹⁵⁰

על רעיון זה, שאין דמיון לה', ושהוא נעלה מכל הגדרה, הערכה ומחשבה חוזר ר' יהודה הלוי בשירתו הרבה פעמים, ואין מן הצורך להעתיק את כל הדברים כאן.

אין להגיע לידיעת עצם האלהים ועל כן נצטמצם ו"נבחן בפעליו יתברך ונעמוד מספר עצמו". ¹⁵¹

בשירו-פיוטו "זה שמך!" הוא חוזר על רעיון זה בדיוק. הוא מזהיר בפירוש שאין "להרוס" ולחתור אל מהותו של ה', אלא לחקור בפעליו בלבד:

חָקֵר פְּעָלָיו, בַּק אֱלֹהֵי

אֵל תִּשְׁלַח יָדָה. ¹⁵²

ובשיר-סילוק אקרוסטיכוני, שציטטנו ממנו זה עתה לעיל, "אלהים אל מי אמשילך?", הוא מדגיש: "פְּעָלֶיךָ הֵם הַדְרֹהָשִׁים", ¹⁵³ כלומר: רק בהם, במעשים של ה' אפשר להפוך ולדרוש ולחקור.

ועל כך הוא חוזר במלים אחרות בשיר אחר:

הֵם לִפְנֵי כָל-מִדְּבָר בּוֹ, וְאֵבֶד רַעֲיוֹנּוֹ,

אֵה בְּמַפְעָלָיו יִחַפֵּר שִׁיר וְנִזְאִירָה אֶת-לְשׁוֹנוֹ ¹⁵⁴

וכל זה למה? כי

דָּבָר מִי? כִּלְכֵּלָה

וְלִשׁוֹן-מִי תְכִילָה - - -

ולהלן בהמשך השיר:

לְבָבוֹת עָמְדוּ מִלְדָּרֶשׁ

וְלִשׁוֹנוֹת נִלְאוּ מִלְפָּרֶשׁ,

זה של הברכות, וצריך להקדים ברכות אבות וגבוהות כדי להוכיח את
מציאות ה' ומלכותו, "שיש לנו מושל ומצוה", ורק אחר כך לרוממו
ולקדשו.¹⁴³

ראוה הנשמות הנשורות - - -

תמיד קדשתה קוראות:

"קדוש קדוש קדוש ה' צבאות!"¹⁴⁴

מאחר שאנו בני-דת ועבדי-אלהים שליט בעולם, עלינו לרוממו מעל לכל
השגה אנושית. וכך אנו קוראים לו, קדוש, "שהוא נקדש ומרומם
מהשתוות לו מידה ממידות הברואים".¹⁴⁵

נעליה ננפלאה ועין לא תשיגה.¹⁴⁶

אנו קוראים לו, קדוש, רק על דרך העברה. אם קוראים לו "קדוש
ישראל", בגלל הידבקותו בעט העברי, יש להבין זאת כ"דבקות מחשבה
והנהגה, לא דבקות נגיעה".¹⁴⁷

והרי אי אפשר שננהוג אחרת. אין אנו יכולים להגיע לידיעת מהותה
של האלהות: כשם שאין החושים "משיגים מן המוחשים כי אם מקריהם,
לא עצמיהם", כך אין אנו יכולים אלא לראות את השמיו של האלהים
בעולם ולא את עצמותו, ולפי הרשמים נכנה אותו בשמות, שאינם ממצים
את מהותו. משל למה הדבר דומה? בני אדם קוראים להופעתו החיצונית
של מלך בשק, מלך, ואילו באמת הנפש היא הקובעת את מהותו. כך אנו
קוראים להופעות האלהיות בעולם בשם אלהים, ואילו באמת אין הן
מורות על מהותו.¹⁴⁸

כיון שאין אנו יכולים להגיע לידיעת מהותו של ה' אנו משתמשים
בביטויים דלים וענייט שלנו,¹⁴⁹ אבל אין להקוץ ביטויים אלה לתארי-
מהות. באחד משיריו הוא אומר:

אלהים אל-מי אמשילך?

ואין ערף אליה.

יש לנו לקבוע החלטית, שר' יהודה הלוי מתנגד נמרצות להגשמת ה'.
בעניין זה מקבל ר' יהודה הלוי לחלוטין את התורה הנאו-אפלטונית
והאריסטוטלית השוללת לחלוטין הגשמה. גם השכל וגם ציוויי ה' -
מרחיקים הגשמה זו לגמרי.¹³⁸

מי כמוה ואין כמוה,
מי דומה לך ואין דומה לך - - -
יחיד הנסתר מאישון
הנגלה בלב והנבצר מפל-לשון.¹³⁹

ובשיח אחר:

עמק עמק - מי ימצאנו?
ורחוק רחוק - מי יראנו?¹⁴⁰

קריאה במספר דפים בלבד משירי-הקודש שלו¹⁴¹ חגלה ביטויי-רגש של
אפסות גמורה כלפי הוד רוממותו של ה'. מכלל תיאורי השגב של ה'
משמעת עליונות מעל ומעבר לכל השגה אנושית.
מציאות ה' והשגחתו כבר נקבעו בוודאות ע"י הנטיס, שנעשו לאבותינו
בתולדותינו, ואין לנו צורך בשטח זה בנימוקים פילוסופיים.
אולם את רוממותו ויחידותו וקדושתו של ה' ואת תאריכו מוכיח ר'
יהודה הלוי בדרך של חקירה שכלית.¹⁴²

מעניין הוא סדר ברכות-התפילה. "הברכה הראשונה הנקראת אבות"
באה לשם הדגשת הקשר בין ה' לבני ישראל; "הברכה השנייה הנקראת
גבורות" באה להוכיח, שיש לאלהים השגחה וממשלה מתמדת בעולם, ויש
לנו עדות על כך מתולדות ישראל. אולם כדי שלא יתקבל הרושם מתוך
ברכות אלה, ש"הוא יתברך נתלה בעולם הזה הגופני", באה הברכה
"אתה קדוש" כדי שהאדם "ירוממהו ויקדישהו ויגדלהו, ששיגהו או
תלה בו דבר מספורי הגופניים". בעניין אחרון זה של רוממות ה'
הוא מסכים ל"כל אשר ספרוהו בו הפילוסופים". ואין מקריות בסדר

התחילו בני אדם להאמין בכוחות אלהיים ולייחס להם שמות ותארים ומידות.

הפילוסופים הדתיים בימי הביניים עסקו בנושא זה של תארי האלהים יותר מאשר בנושאים אחרים, שהטרידו אותם פחות (למשל: קיום ה', שלא הטילו כלל ספק בו, או בריאת העולם, שהתחבטו קשות לבססה על דרך ההגיון). הטרידה אותם מאוד סכנת הוילגאריזציה של מושג האלהות במחשבתו של המון העם, על יסוד התיאורים הגשמיים, לכאורה, שבכתבי הקודש. אין לשכוח גם שבספרד במיוחד צמח, בקרב שלש הדתות, מעמד נכבד של מלומדים, מדענים ואנשי-מחשבה פילוסופית, אמונים על כתבי הפילוסופים היווניים, שהתרגומים הערביים שלהם התפשטו בספרד. יש להוסיף גם שהויכוחים בין הדתות, וכן הויכוחים הבין-כיתתיים בתוך כל דת, נגעו בשאלה זו במיוחד וכל כיתה השתדלה לטהר עצמה מחשש של הגשמת האלהים. יחד עם העיסוק במחקר מדעי ובהגליות בספרד רווחה גם השאיפה למחקר עיוני טהור. הניגוד שבין תמונות גשמיות, לכאורה, של ה' ופעולותיו המתוארות בכתבי-הקודש לבין המושגים התיאורטיים והרוחניים לגמרי של הפילוסופים בדבר אלהים, הציק להוגי הדעות הדתיים וכיוון את תשומת-לבם המירבית לנושא זה, שדרש פירוש הכתובים בדרך שתמנע יחוס תכונות אנושיות לאלהים.¹³⁴

אין פלא, איפוא, ששאלת תארי האלהים היא אחת מן השאלות העיקריות, שבהן מטפל בהרחבה ספר "הכוזרי".¹³⁵ הספר מתחיל בעצם בשאלה זו. פילוסוף, שאליו פנה ראשונה המלך הכוזרי, מתחיל את דבריו בהדגשת עליונותו של ה' מעל לכל חפץ וכוונה ורצון ושנאה,¹³⁶ ואף השאלה הראשונה של המלך מיד לאחר שקיבל את דת ישראל, היתה על עניין "השמות והמידות" של הבורא.¹³⁷

מהו יחסו האמיתי של ר' יהודה הלוי לשאלה חשובה זו?

הוא נוהג בצדק במדינתו, נותן לכל כוח את חלקו הדרוש, לא למעלה מזה ולא למטה מזה. ר' יהודה הלוי קורא לו מושל, "כי אילו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו".¹²⁸

8. הגשמת האלהים

ה', לפי ר' יהודה הלוי, הוא, כאמור, אֵל ממשי, בוחן, משגיח ושופט. לכאורה יוצא, שאפשר למצוא אצל ר' יהודה הלוי אנתרופו-מורפיזם, הגשמת האלהים. רצוי ביותר יהיה אולי אם נרשה לר' יהודה הלוי לדבר בעדו, ועל יסוד דבריו להסיק את המסקנה הנכונה. אפשר, לכאורה, למצוא ב"הכוזרי", וכן בשירתו של ר' יהודה הלוי, פנים לכאן ולכאן. הנה במקום אחד הוא אומר במפורש: הדיבר השני בעשרת הדברות הוא "אזהרה מעבוד אלהים אחרים ומעשות פסל ותמונה ותבנית, וכללו של דבר - מהגשים. ואיך לא נרוממהו מהגשמות ואנחנו מרוממים קצת מבריאותיו מהגשמות, כנפש המדברת, אשר היא האדם באמת?"¹²⁹ וכן הוא אוסר על האדם, ש"יתלה בו דבר מספורי הגופניים, בקדושת השם יתברך" - אלא "ירוממהו ויקדישהו ויגדלהו".¹³⁰ אולם מן הצד השני מוצאים אנו בכתביו של ר' יהודה הלוי כמה פסקאות וקטעי-שיר המורים על ההיפך, ואלה הם דבריו בשירו-חלומו על בית-המקדש בשעת העבודה בן:

אֱלֹהִי, מְשַׁבְּחֶיךָ בְּיָדוֹת

וּמְרַבֶּתְךָ בְּמִרְאָה, לֹא בְּהִידוֹת¹³¹

ובספר "הכוזרי": "ואין להרחיק כל מה שנאמר בתמונת ה' יביט, ויראו את אלהי ישראל, ומעשה מרכבה, אין לא שער קומה".¹³²

9. תארי האלהים: תארי היחס ותארי המהות

ר' יהודה הלוי נגע פה בצפור נפשה של הפילוסופיה הדתית: שאלת תארי האלהים,¹³³ הקשורה בשאלת הגשמת האלהים. שאלה זו קיימת מאז

יקבלו בני ישראל, שהרי הם מתקדבים לאלהים עוד בחייהם ע"י קיום המצוות שהם חייבים בהן. ומודדים להם את חלקם לאחר מותם, בעוה"ב, לפי מידת התקרבותם לאלהים בעולם-הזה.¹²¹

ואין צורך לומר, "כי אין מותך כי אם כלות הגוף בלבד, אבל הנפש, שהגיעה אל המעלה ההיא (המעלה הנבואית), אין לה ירידה ממנה ולא רוחק מן המדרגה ההיא".¹²²

הגוף הוא יסוד חמרי, שמתקיים באופן זמני בלבד:
הלא תדעי כי - למחר הוא (הגוף) נחפז ללכת - וישב אל-
עפרו כשהיה,¹²³

ואילו הנפש היא יסוד רוחני:

גלוייה ללב ונעלמה מפראה.¹²⁴
היא באה ממקור קדוש וחוזרת אל ה' לאחר מיתת הגוף:
זכרי כי מקום קדוש הוציאך (ה') - - - ואת פשוטי אל-
האלהים אשר נתנה.¹²⁵

ולאחר שראינו את ביקרתו הקשה של ר' יהודה הלוי ביחס לשיטת הפילוסופים בתורה-הנפש יש לעמוד על דעתו בעניין התנהגותו של בן האדם האידיאלי - החסיד - ויחסו לכוחות הנפש.

בתורת הנפש של ר' יהודה הלוי ניכרת השפעה אפלטונית, השפעת הסדר ב"מדינה" של אפלטון.¹²⁶ אמנם, במקום הפילוסוף - המנהיג - בא החסיד.

המדינה - גוף האדם וכוחות-נפשו, והחסיד - מנהיג המדינה.
"החסיד הוא, הנזהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפם וכל ספקם, וינהג בהם בצדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו, וימצאם בעת צרכו אליהם שומעים לו, ממהרים לענותו בעת קראו, יצוים ויעשו כמצוותו, ויזהירם ויזהרו".¹²⁷

כל היעודים של הדתות האחרות, הוא טוען, הם רק לאחר מיתה,¹¹⁴
ואילו היהודים שואפים להידבקות בעניין האלהי עוד בעולם הזה.

הנפש

מִתְפַּאֲרֶת, בְּקִרְבַּת אֱלֹהֶיהָ תְהִלָּל - - -

פְּנִינָה פְּנִינָה לְאֱלֹהֶיהָ מְסֻלֹת - - -

קִרְבַּת שְׂדֵי, אֲשֶׁר מִחֲזֶהוּ תַחֲזֶה.¹¹⁵

התכלית היא "תקון עולם במלכות שדי" - הורדת מלכות-השמים ארצה.

גישת היהדות, לפי ר' יהודה הלוי, היא, איפוא, ארצית-שמימית
ולא שמימית-ארצית. הווה אומר: קירבה שמימית-רוחנית של היהודי
לה' בעודו חי על הארץ, המבטיחה, כמובן, המשך בעולם-הבא, ולא
חיים דשנים וארציים בשמים רק לאחר מיתה; כפי שהוא אומר גם
בשירו "ה' נגדך כל תאנותי" בצורה אפוריזמית מחוכמת ובדרך של
משחק לשון:

בְּרַחֲמֵי מֶמֶה - מוֹתִי בְּחַיִּי,

וְאִם אֶדְבֵּק בָּהּ - חַיִּי בְּמוֹתִי.¹¹⁶

המדרגה חנבואית, ש"אין קורבה לאדם אל האלהים גדולה ממנה",¹¹⁷
היא תכליתם של בני ישראל, ויש מהם המגיעים אליה אפילו בחייהם:
"ואיך יתפארו אלה (הגויים) בטענת מה שיגיעו אליו אחרי מותם על
מי שיגיע אליו בחייו?"¹¹⁸ ואמנם, החסידים התמימים

בְּחַיֵּיהֶם בְּסוֹדָה עֲמָדוּ.¹¹⁹

ולפיכך אין פלא בדבר, שמועטות הן התפילות על העולם-הבא אצלנו,
שהרי ברור, ש"מי שהוא מתפלל להדבק באור האלהי בחייו... כבר
התפלל מבלי ספק על מה שהוא גדול מהעולם-הבא, ואם יגיע אליו
יגיע אל העולם-הבא" על אחת כמה וכמה.¹²⁰

זאת ועוד: כל אדם בעולם, מאיזו אומה שיהיה, מקבל גמול בעולם-
הבא בעד מעשיו הטובים בעולם-הזה, אבל את "הטובה הגמורה" והשלמה

פה מתוכה עוד כמה הערכות שלו. הנפש היא:

אֶצְלוֹה מְרוּחַ הַקָּדוֹשׁ - - -
 בָּרָה מִנְחָלִי בֹר נִמְשָׁכֶת - - -
 הַמִּתְאַמָּצֶת לְהַחֲזִיק בְּשׁוּלָיו (ש'ל ה') - - -
 חִיָּה בְּקֶרֶב מֵתִים עֲצוּרָה - - -
 טְהוֹרָה פְּעֻצִים הַשָּׁמַיִם וְצָבָאָם - - -
 יִדְעַת חֲפֶץ תָּמִיד דְּעִים - - -
 נֶאֱבָת עַל-מִלְכָּה לַעֲשׂוֹת מְלָאכָתָו - - -
 סִבְלָת אֲבָרִים עַל-אֲבֵרַת רוּחַ חִיָּה - - -
 רִדְפָת צִדְקָה עַל-עֲקֵבוֹת אֱלֹהִים - - -
 שִׁכְנָת בְּתִי-חֹמֶר וְיִסּוּדָהּ בְּשִׁחָקִים - - -
 תְּלוּיָהּ בִּימִין עֲלִיוֹן וּנְצוּרָהּ כְּאִישׁוֹן

ועוד, ועוד.

אמנם, מועטים הדברים על עולם-הבא בתורה¹⁰⁸ ובתפילות¹⁰⁹ וההבטחות של הדתות האחרות לחיים בגן-עדן "שמנים ודשנים" יותר,¹¹⁰ אולם אין אלה מורים על העדר אמונה בחיי הנצח של הנפש ובשכר ועונש, אלא להיפך.

התכלית העליונה של היהדות - ושל כל יהודי נאמן לה - היא לא הגמול הגופני הממשי אלא הרוחני: "מרגלא בפומיה דרב: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה"¹¹¹. ר' יהודה הלוי אומר, שהיעודים לעתיד לבוא אינם עיקר השאלה: "היעודים, הניחם יהיו רוחניים או גשמיים"¹¹². החשיבות העיקרית היא בקירבה לה, בהידבקות הגמורה בו, בעודנו בחיים בעולם-הזה: "ועל כן איננו אומר (ה') בתורה, כי אם תעשו המצוה הזאת אביאכם אחרי המוות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר: ואתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לאלהים"¹¹³.

ואם אי אפשר מבלתי הגעתם לקצה וההקפה בהם, הגיוניות וטבעיות, הוא עיון בלתי מושג, והוא אובד בלי ספק, על דעתם".¹⁰³

מהו, איפוא, הפתרון של ר' יהודה הלוי? ודאי שהוא מאמין בנצחיות הנפש ובגמול העולם-הבא. הוא אומר:

וְחֹאכֵל (הנפש) יוֹם פְּרִידָתָהּ פְּרִי דָתָהּ וְזֶה-פְּרִידָתָהּ,
דָּבֶשׁ-עֶדֶן וְצוּף-נוֹעַם לְהַשְׁפִּיעַ בְּטוֹב עֲדָתָה
הַלִּיכוֹת יִצְרָה תְּרָאָה וְתִשָּׁפֹחַ אֶת יָמֶי עֲנִיָּה.¹⁰⁴

בעצם כל הדתות ראו בהישארות הנפש ובשכר ועונש בעולם-הבא פתרון לשאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" בעולם-הזה, שהציקה להן, ולשאלת הניגוד בין אלהים מושלם ועולם שאינו מושלם, עולם מלא רשע ועוול. העולם-הבא יאזן את החשבון הלקוי הקיים בעולם-הזה.¹⁰⁵ לא המקרה הוא השולט בבני-אדם, כמו בבעלי-חיים ובצמחים, שהרי יש השגחה פרטית ועין ה' פקוחה על האדם. את דינו של ה', שנראה לא צודק במקרים רבים כל כך בעולם-הזה, נוכל להצדיק ע"י תורת הגמול בעולם-הבא.

ר' יהודה הלוי הוא מאמין אדוק בכל מה שנמסר לנו בקבלה מרבותינו וסופר לנו על ידיהם "מן ימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא", ומפני כן הוא שואל: "מה צרכנו אל זאת התחבולה (של הפילוסופים) בהישארות הנפש אחר כלות הגוף, והמסוד הצודק המקובל כבר אמת אצלנו היעודים".¹⁰⁶ משעה שאנו מאמינים בבריאת העולם באופן בלתי אמצעי ע"י רצונו של האלהים, נפתרו בשבילנו גם כל מיני קושיות אחרות, ואין אנו צריכים כלל לצער עצמנו בחקירה כיצד נהוו הגופים וכיצד נקשרו בהם הנפשות. אין אנו זקוקים כלל לתחבולות ולראיות מחוכמות בעניין זה שלפנינו.

בשירתו של ר' יהודה הלוי יש הרבה שיחות עם הנפש. אחת מאלו נקראת כשיר הימנון לנפש.¹⁰⁷ כבר הבאנו כמה קטעים ממנה, וכדאי לתת

מבקר אותה.

אף תורת-הנפש היא מסוג הבעיות, שעומדות, לפי דעתו של ר' יהודה הלוי, מעבר לגבול השגתו של שכלנו המוגבל. תורה פילוסופית זו מלאה סתירות, לדעתו. כדאי להביא פה את קושיותיו המרובות על תורה זו, שנשאלות בנימה של אירוניה ולעג ומוכיחות, שהיא מלאה אבסורדים: "ומי לנו באמיתת מה שהביאנונו בשהנפש עצם שכלי לא יוגבל במקום ולא תשיגהו הויה ולא הפסד? ובמה תוכר נפשי מן נפשך או מן השכל הפועל, ושאר העילות והעילה הראשונה? עוד: איך לא יתאחדו נפש אריסטו ונפש אפלטון וידע כל אחד מהם דעת חבירו והאמנתו וסתריו? וכלל הפילוסופים. עוד: איך לא ישכילו מושכליהם פתאום כמו שהם אצל האל ואצל השכל הפועל? ואיך תשיגם השכחה? ולמה יצטרכו אל התבונה במושכליהם חלק אחד חלק? עוד: איך לא ימצא הפילוסוף עצמו כאשר יישן וכשנשתכר וכשהגיע לו ברסא'ם, כלומר: מורסא במוח, וכשמצאה אותו הכאה במוחו, וכשיזקין ויבלה? ומה אשר נגזר על מי שהגיע לקצה חכמת הפילוסופיה, וקרהו בלבול שחורי או ברסא'ם ושכח כל חכמתו? האם אין זה הוא בעינו, או נאמר שהוא זולתו? עוד: נניח, שהבריא מחליו בהדרגה, וקבל עליו להתלמד מראש והזקין ולא ישיג המדע הראשון, האם ישובו לו שתי נפשות נבדלות אחת משתיהן בלעדי האחרת? עוד: נניח, שנשתנה מזגו אל אהבת ההתגברות והתאוות, הנאמר, כי יש לו נפש בגן עדן ונפש בגיהנם?! ואיזה הוא הגבול מהמדע, שתשוב בו נפש האדם נבדלת מהגוף בלתי אובדת, אם היה בכלל מדע הנמצאות, הרבה מה שנשאר על הפילוסוף, לא ידעו ממה שבשמים ובארץ ובים, ואם היה מספיק הקצת, הנה כל נפש מדברת נבדלת, לפי שהמושכלות הראשונות תקועות בה, ואם היה אמנם הפרד הנפש בציור העשרה מאמרים ומה שלמעלה מהם מהתחלות התבונה, ויוכללו בהם הנמצאות כלם כשיקחם הגיוניות מבלעדי השלמה לחלקיהם, הוא מדע קרוב יושג מיומו, ורחוק שישוב האדם מלאך מיומו,

הנפש המדברת, אמנם נעזרת על ידי ה"כוחות ההרגשים" והחושים, אבל היא אינה תלויה בהם. "המשכיל משכיל בעצמו ומשכיל עצמו בעת שירצה". היא גם לא תלויה בזמן: "עצם השכל מרומם מהזמן".⁹⁵

השכל הוא, איפוא, בניגוד לגוף, עצם רוחני ועצמאי לגמרי: "הנפש המדברת, אשר היא עצם נפרד קרוב לעצם המלאכים",⁹⁶ וחייה אינם תלויים בחיי הגוף:

כִּי הַגּוּפִים יִרְטָשׁוּ וְנִקְבְּרוּ בְּבוֹר פְּתִיזוֹת - - -
וְהַנְּשָׁמוֹת יִתְחַדְּשׁוּ לְעֵלּוֹת לְמָרוֹם עֲלִיּוֹת.⁹⁷

"וממופתי עצמיות הנפש, שהיא איננה גשם ולא מקרה, ושהיא צורת הגשם, לא תתחלק בעצמותה כהתחלק הגשם, ולא במקרה כהחלק המקרה בהחלק נושאו... ולא נשאר אלא שתהיה עצם עומד בעצמו, מתואר בתארי המלאכים והעצמים האלהיים וכליה הראשונים הצורות הרוחניות",⁹⁸ כלומר, הנפש היא נצחית ואינה מתה עם מיתת הגוף. ובזה מותר האדם מן הבהמה:

וְרוּחַ בְּהֵמָה תִּפְלֶה וְרוּחַ אָדָם תַּעֲלֶה.⁹⁹

וראיה על כך, שהנפש היא עצמאית: העדר ההתאמה בין מצב הגוף והנפש: "הזוקן ישיג הגוף ולא ישיג הנפש"; הנה הנפש "תתחזק אחר החמשים שנה" והגוף נמצא אז בירידה.¹⁰⁰

מטרת שכל האדם - הקבקותו בשכל הפועל:

וְעֵלּוֹת לִיסוּדָה תְּאַוֶּה (הנפש)

וְאֶל-דִּוְדָה פֶּל-יּוֹם תִּקְנֶה.¹⁰¹

אמנם, טרדות הגוף מפריעות ל"נפש המדברת" ויש להשתדל להתרחק מהן. הקבקות הגמורה תבוא עם הפרדה מהגוף והיא אז "מתדבקת בעצם הזה הנכבד המכונה בעולם העליון".¹⁰²

זוהי סקירה מרפרפת על התמונה המסובכת של הנפש וכוחותיה לפי התפיסה הפילוסופית. ר' יהודה הלוי יודע אותה, מציג אותה, אבל

ברצונו, בחפץ נפשו. אולם מהי נפשו של האדם, לפי ר' יהודה הלוי?
מה מהותה?

7. נפש האדם ויעודה

ר' יהודה הלוי מתאר לפנינו קודם כל תמונה שלמה ומקפת של כוחות
הנפש לפי אריסטו, כפי ששאל אותה מאבן סינא.⁸⁷

בתחילת ניתוחו הפסיכולוגי הארוך של החבר לפני מלך כוזר הוא
מציין קודם כל את הדעה שרווחה אצל הפילוסופים על שלשה חלקים
שונים הקיימים בנפש האדם. שני כוחות-הנפש הראשונים משותפים
לאדם עם הצמח והחי. הראשון: "מה שהשתתף בו החי עם הצמח והוא
הכוח הצמחי", והשני: "מה שהשתתף בו האדם עם שאר החיים והוא
הכוח החיוני". "אלו הכוחות מתים, כלים בכליון כליהם", כלומר,
עם כליון הגוף.⁸⁸ אולם יש לאדם כוח אחד, שלישי, שבו נתייחד מעל
האחרים והוא הנפש המדברת - השכלית. אין כאן הכוונה, כמובן,
לשלשה חלקים נפרדים, לשלש נפשות.⁸⁹

השכל ההיולני דומה לחומר ההיולי בעולם, הוא "אפס בפעל", אבל
הוא "כל דבר בכוח" ויכול לקבל את "הצורות המושכלות".⁹⁰ הנפש
וְעוֹדָה לְחַפֵּס לְבוֹת פְּגִי אָדָם.⁹¹

היא כמו אור באפלה:

מִקְדָּה שֶׁקֵּנָה גִּנְיָה פְּאוֹר יִשְׁפֹּן בְּמִאֲפֵלְיָה.⁹²

אין השכל תלוי בגוף, "וכמדומה לכסיל, כי השכל צריך למאכל
ולמשתה ולריח בעבור שרואה אותו, כי הוא מתמיד בהתמדתו נפרד
בהפרדם, ואיננו כן". "הנפש המדברת" היא המנהגת את הגוף, אבל
אינה תופשת מקום ואינה ניזונית ממזונו.⁹³ היא

צֵלָה נִשְׁאֵת הַגּוּף פְּלִי מִשְׁעָן.⁹⁴

האלהים רצון אלהים הוא סיבתם היחידה; המעשים הטבעיים מקורם בסיבות אמצעיות, שפועלות בדרך מושלמת ותקינה, אם שאר שלש הסיבות לא תפרענה להן; המעשים המקריים אף הם באים מסיבות אמצעיות, "אך הם במקרה, לא בטבע ולא בסדר ולא בכוונה" ואף הם מותנים בשאר הסיבות; המעשים הבחיריים "סיבתם חפץ האדם בעת בחירתו". חפץ האדם תלוי גם בסיבות אחרות, אבל גם בחירת האדם היא "מכלל הסיבות האמצעיות" (ולכן יש קשר בינה לבין רצון האלהים). והרי ראיה על כך: אין אנו מגנים סיבה טבעית או מקרית. אין אנו מאשימים תינוק או אדם ישן, שגורמים נזק, כי מחשבתם אינה פועלת; אולם רשאים אנו לגנות אדם על דיבורו ושתיקתו. דפיקות לבו של אדם הכרחיות הן, אבל דיבורו או שתיקתו נתונים ברשותו.⁸²

אילו היו כל המעשים מכוונים מאת ה' ונגזרים מראש, בבחינת

יִדְעָתָנִי בְּטָרֶם תִּצְרְנִי - - -

⁸³ וַיֵּמָּה אָמַר וַיִּמְחַשְׁבִּי בְּלִבִּי,

כי אז "לא היה לעובד (ה') יתרון על הממרה, כי שניהם עובדים עושים מה שהושמו לעשותו".⁸⁴ אך באמת אין הדבר כך. אמנם כל המעשים מתייחסים אל ה' בדרך ההשתלשלות, אולם ידיעת ה' אינה סיבת הדבר: "אין ידיעת הדבר סיבה להיותו... כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסיבה להיותו, כאשר הידיעה במה שהיה איננה סיבה להיותו".⁸⁵

כך מיישב ר' יהודה הלוי סתירה זו: אלהים יודע מראש, באיזו דרך יבחר האדם; אבל הבחירה של האדם תלויה ברצונו ונעשית כחפץ נפשו: וַיֵּמָּה לְפָנֶיךָ (לפני הנפש) הַחַיִּים וְהַמָּוֶת - וְהָאֵוֶר וְהַצִּלְמוֹת - בְּחֵרִי לָךְ הַיּוֹם - אִם עֲבָדְתָּ אִם-פָּדִי'וֹם.⁸⁶

אמנם הסתירה קיימת גם לאחר עמל רב זה, שהרי אין ר' יהודה הלוי יכול לשלול מה' שלטון ובקורת בעולם.

הבחירה תלויה, איפוא, כאמור, לפי ר' יהודה הלוי, באדם עצמו,

הבחירה) נתונה (לאדם)?⁷⁸ אם מצד אחד נייחס בחירה חפשית בלתי מוגבלת לאדם נפגום בזה בשלמות ה', בשלטונו ובידיעתו המוחלטת והכוללנית, ואם מצד שני נייחס לה' ידיעה מקיפה וממשלה מתמדת - קצב חֲדָלוּ וְגִזַּר עֲמָלוֹ (של אדם);⁷⁹

וְיִבְלֶיהֶן רַגְלָיו (של האדם) לְמָקוֹם נִגְזַר עָלָיו -⁸⁰

אם נייחס זאת לה' הרי אין לאדם כל בחירה חפשית. תורת המוסר והאתיקה הדתית דורשות חופש לאדם ואחריות האדם על מעשיו, שאם לא כן אין לבוא אליו בתביעות מוסריות ובטענות על מחדליו ומעשיו הרעים, ואילו האמונה הדתית מחייבת פיקוח עליון מטעם ההשגחה וידיעת האלהים מראש את אשר יעשה האדם ברבות הימים. איך לצאת ממעגל קסמים זה?

ר' יהודה הלוי קובע, בניגוד לאמונת הפאטאליסטים, שרווחה בעיקר בארצות האיסלאם,⁸¹ שיש לאדם בחירה, ומביא, ראשית, עובדת-חיים: האדם מקווה או ירא ונלחם באויבו ומשתדל למצוא שבר לרעבונו. האדם אינו אדיש ופאסיווי במלחמת החיים. הוא משתדל ומתאמץ ונלחם. עובדה זו, שמקורה באמונת לבו, בהרגשתו של האדם, שהשתדלותו משפעת על התוצאות, - עדות היא ליכולת הבחירה שלו. ואם הדטרמיניסטים-הפאטאליסטים מאמינים בגזירה מוחלטת מראש, למה הם כועסים "על מי שיזיקם בכונה" ולמה הם אינם "נמסרים למי שיגנוב בגדיהם ויזיקם בקור"? - הרי אויביהם עשו זאת לא מרעת עצמם אלא מדעת קונם? אולם הוכחת-נסיון זו אינה מספקת, שהרי היא יכולה להתפרש כנותנת טעם לפגם בידיעת ה'. ולפיכך מוסיף ר' יהודה הלוי הוכחה מיוסדת על הסתכלות בתופעות הטבע: כל המעשים בעולם מיוחסים, כאמור לעיל, אל ה' בשתי דרכים: "אם על הכוונה הראשונה", באופן בלתי אמצעי, "אם על דרך ההשתלשלות" של סיבות, באופן אמצעי. וליתר הבנה ופירוט מחלק ר' יהודה הלוי את המעשים לארבעה סוגים: אלהיים, טבעיים, מקריים ומבחריים. המעשים

כל שכן מעשיהם ודבריהם... וכי עיני ה' משוטטות בכל הארץ".⁶⁹

בדיוק אלה הם דבריו גם באחד משיריו:

מי כמזל, ועולם וכל-מצפניו סדורים וערוכים לפניו
ולא יסתרו מעיניו פקפקי העם.⁷⁰

והרי עצם יציאת מצרים היא הוכחה חותכת "שאינן בה מדחה, כי לעניין האלהי התחברות בברואים והשגחה עליהם וידיעה במעשיהם".⁷¹

ה' יש לו מגע ישיר עם כל אדם: "הסיבה הראשונה (ה') מדברת עם אחד מבני אדם"⁷² והוא שופט כל אדם לפי מעשיו: "הוא גומל על הטוב ועל הרע מהם (ממעשי בני-אדם)".⁷³ "ונראה עין בעין, כי יש לעולם מושל ושומר ומסדר ויוצר, יודע הקטון והגדול שבו וגומל על הטוב ומעניש על הרע".⁷⁴ עצם הסדר הקיים בעולם מוכיח, "פי יש אלהים שפטים בארץ".⁷⁵

6. הגזירה והבחירה

כאן נתקל ר' יהודה הלוי בשאלה קשה, שאלת, הגזירה והבחירה, שבה התחבטו בעצם כל הפילוסופים הדתיים של שלש הדתות ושקשה מאוד למצוא לה פתרון מתקבל על הדעת כשאנו עומדים על קרקע הדת. הדיון של ר' יהודה הלוי בפרובלימה זו הוא רחב יותר משל הוגי-דעות אחרים בישראל. הוא למעשה הוגה-הדעות היהודי הדתי הראשון שניסה להתמודד עם בעיה זו התמודדות של ממש ומקדיש לכך את החלק הסופי של ספרו.⁷⁶ קדמו לו אמנם רבינו סעדיה גאון ורבינו בחיי, אבל הם הקדישו לנושא זה תשומת לב מועטת בלבד.⁷⁷ ר' יהודה הלוי מוסיף בעניין זה נופך מקורי משלו, כפי שנראה להלן בסעיף זה, אם כי אף הוא סותר את עצמו בשאלה זו כאחרים. כיצד להביא לידי השלמה את אלהים, שהוא סיבת המעשים וידיעתו את פרטי הדברים ואת השגחתו על הברואים, עם רצון-בחירה חפשי של האדם? איך יכול להיות גם "הכל צפוי" (ע"י ההשגחה העליונה) וגם "הרשות (של

בעולם: פעולות ישירות ופעולות עקיפות. א. הפעולות הישירות נובעות מרצונו של האל "ויכלתו לעשות מה שחפץ, בעת שיחפוץ". פעולות אלו באות באופן בלתי-אמצעי מה'; הן נובעות "מאת הבורא מבלי מצוע"⁶⁴, והן כוללות את מעשיו של ה' בטבע (מעשי הבריאה ומתן צורה לכל חומר) ובהיסטוריה (הנסים המסופרים בתורה); ב. הפעולות הבלתי ישירות, האמצעיות, שהן תוצאות של שרשרת מתמדת של סיבות ומסובבות, בדרך ההשתלשלות, כלומר: הן תוצאות של חוקיות מסוימת במהלך הטבע, שאלהים קבע אותה, ובגבולות שהוא קבע אותה בהם. במסגרת מסוייגת זו מקבל ר' יהודה הלוי את עיקריה של תמונת- העולם האריסטוטלית-גאלנית עם מערכת עשרת הגלגלים, ארבעת היסודות וכו', כשם שהוא מקבל כמדע-טבע אמיתי, ישראלי מקורי, את הקוסמולוגיה הנאו-פיתאגורית של ס', יצירה', על סודות האותיות והמספרים שבו.⁶⁵

5. השגחה פרטית

והשגחה ושלטון לאלהים זה על כל הברואים והיצורים. הוא המפקח העליון עליהם. הוא אלהים חיים. יש לו, לאלהים, בעולם הזה השגחה תמידית, ולא זו בלבד, אלא שזו דומה לבריאת-עולם, שאינה פוסקת: "והבורא יתברך בורא האיברים ונותן להם כחות וממשיך להם עם הרגעים, ואילו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע אחד היה נפסד העולם כולו".⁶⁶ ובמקום אחר: "אלהים ברא את הדברים... אשר בהם כח העמידה והתולדה ומכלכלם לרגעים בכח האלהי, כמו שאנחנו אומרים: מחדש טובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"⁶⁷, ואין דברי הפילוסופים בנדון זה אלא דברי כזב:

דְּבַר מְתִי כָזָב,

⁶⁸ אֶת-הָאָרֶץ.

וַיְהִי לְאֶכָזָב

כִּי אֵל עֶזָב

אין אף דבר נעלם מאלהים: "כי הוא יתברך יודע מצפוני בני אדם,

בדברי ויכוח עקרים וחסרי ממשות. גישתם קרה, יבשה, אובייקטיבית, חסרת לחלוות וחימום ונעדרת התייחסות אישית-פרסונאלית. הם "מפסמים" את מוחו של האדם, אבל אין הם ממלאים את לבו של האדם. אין הם מפרנסים את נשמתו. לאחר כל ההשערות והדיונים והויכוחים הפילוסופיים נשאר לב האדם "ריקם ונעור" מכל תוכן, מכל הרגשה ואמונה.

טועים הפילוסופים שמעמידים את הטבע בשורה אחת עם ה' ומייחסים לו מה שאין בו, באמדם: "הטבע חכם פועל".⁶⁰ אמנם, "יש ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים פעלים על דרך החימום והקירור וההרטבה והיובש והחלולים בהם, מבלי שניחם להם חכמה רק עבודה, אבל הציור והשעור וההזרעה וכל אשר יש בו חכמה וכוונה לא יתיחס כי אם לחכם יכול משער", כלומר, לקדוש ברוך הוא.⁶¹ באותה מידה אין לייחס לאיש ולאשה את יצירת הולד בשעת זיווגם, שהרי הם למעשה רק עוזרים לחומר המוכן לכך לקבל את צורת האדם, אבל צורת האדם עצמה באה "מאת המצייר החכם",⁶² מאת ה'.

וכך הוא מתאר באחד משיריו את פרוצס הבריאה של העולם והאדם: ה'

הַקִּים פֶּל-אַפְסִי-אַרְץ - - -

גִּנְז דְּמִיתוֹ פֶּבֶשֶׁר וְדָם⁶³

וכו' וכו', והוא חוזר על תיאור הבריאה בהרבה שירים אחרים.

לא רק בריאת העולם הוא מפעלו הבלתי-אמצעי של ה', ללא התערבות של כוחות-ביניים נאצלים ומאצילים; גם מנהגו של עולם ומהלכו וכל חוקי-הטבע הפועלים בו נטבעו ונקבעו והוגבלו במידתם ובהיקפם ע"י אלהים, כלומר: גם הם אינם אלא משרתיו ומשמשיו של ה' ואין לייחס להם כל כוח עליון.

ר' יהודה הלוי מכיר, איפוא, בשני סוגים של פעולות ואירועים

דברים או להפוך דבר אל דבר אחר"⁵⁴ ונראים "רשמי עניינים אלהיים נכבדים בעולם הזה התחתון"⁵⁵ ורק אלהים מאחד עולם מסובך זה ומנהלו כיחידה אחת.⁵⁶

השינויים החלים בעולם, דוקא הם ולא המשטר השורר בו מורים על מציאות האלהים, חכמתו ויכלתו. אף ההשגחה של ה' היא - בריאה מתמדת, כמו שאנו אומרים בתפילותינו: "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית". ושינויים אלה מעוררים למחשבה על ה' ועל ההוויה. וכאן מגנה ר' יהודה הלוי את הפילוסופים גם על שהם מרחיקים לכת והופכים עובדות ופעולות לסיבות וגורמים. הם מייחסים כוח גדול ל,טבע'. הם יודעים את הטבע בדיוק כמונו. "ידיעתם בו (בטבע) כידיעתנו".⁵⁷ המלים, שהם משתמשים בהן, מצלצלות אמנם באוזן השומע: "הדברים מבהילים השומעים",⁵⁸ אבל כל ההגדרות היפות והמצלצלות אינן משנות את עצם העובדה, שאין לטבע, חכמה, אין לו חכמת יצירה, בריאה ומתן צורה לחומר.

על היופי החיצוני המבריק והמצלצל שבפילוסופיה ועל חוסר יסוד בטוח בה ותוצאות-אמת נאמר בסוף השיר "דְּבָרֶיךָ בְּמִזְרַע עֵצֶר רְקֹחִים":
אֲשֶׁר אֵין לָהּ (לחכמה היוונית) פְּרִי פִי אִם פְּרָחִים - - -

שְׁמַע דְּבָרִי נְבוֹנִיךָ נְבִיכִים,
בְּנוֹיִם עַל יְסוֹד תְּהִי וְטוֹחִים;
וְתִשׁוּב לָהּ בְּלֵב רִיגָם וְנָעוּר
וְפֶה מְלֵא בְּרֵב שִׁיגִים וְשִׁחִים.
וְלָמָּה זֶה אֲבִקֵּשׁ לִי אֲרָחוֹת
עַל־קָלֹת, וְאַעֲזֹב אִם אֲרָחִים?⁵⁹

דברי הפילוסופים היוונים "מבולבלים" וסותרים אלה את אלה. אין להם בסיס בר-קיימא ואסמכתאות שאפשר לסמוך עליהן. הם ממלאים את הראש במחשבות נשגבות, כביכול, ב"פרחים יפים" ואת הפה והלשון

אבהו: מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבן".⁵⁰

זאת ועוד: מאחר ש"ראיות שתי הטענות (של חידוש העולם וקדמות העולם) שוות", משתדל ר' יהודה הלוי להפחית בערכה של בעיה זו מבחינתה העיונית. מצד שני מכיר הוא בערכו של רעיון החידוש מן הבחינה החינוכית, כאמצעי לחינוך האדם ולהתקרבותו לה' הבורא והכל יכול. מה עוד שיסוד זה משותף ומקובל בכל הדתות. הוא מחפש, איפוא, אמצעי שיכריע את הכף לצד החידוש ואותו הוא מצא בקבלה, שכוחה יפה מן ההקשה ושאינן עליה עוררין, "ויסודו מלב המאמין ספקות הפילוסופים ובעלי הקדמות!"⁵¹ יתרה על כן: אריסטו "הסריח את שכלו ומחשבתו" כי לא היתה בידו מסורת מהימנה שתכריע את הכף בזמן ששתי הטענות (של החידוש והקדמות) שקולות, "ואילו היה הפילוסוף (אריסטו) באומה שינחל מקובלות ומפורסמות שאינו יכול לדחות אותם, היה מתעסק בהקשותיו ומופתיו להחזיק החידוש עם קשיו, כאשר החזיק הקדמות אשר הוא יותר קשה לקבל".⁵²

כשם שבשיטה הכללית של ר' יהודה הלוי תופס המופת הקוסמולוגי למציאות ה' רק מקום משני בצדו של המופת ההיסטורי, כך גם בריאת-העולם אינה נידונה אצלו בעיקרה מבחינת פילוסופית-הטבע אלא מבחינת תולדות עולמנו זה ההיסטורי, שבו התרחשו מעשי האבות וקורות ישראל, שבהם התגלה האל.

תורת ישראל, שעצם נתינתה נעשה ע"י ה' באופן בלתי אמצעי ושמסופרים בה מעשי הנפלאות - תורה זו מורה, שביכולת ה' "לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ",⁵³ כלומר: אין סדר עולם זה נצחי וביכולת ה' לשנותו. העולם בעיני הפילוסופים הוא הרמוני ובעל סדר למופת. חוקתיות שולטת בו. ואילו בעיני ר' יהודה הלוי החוקים, שלפיהם העולם נוהג, מוגבלים הם ברצונו של האל. העולם מלא אפשרויות, מקרים ושינויים. קיימים בעולם "נפלאות ושנות המנהגים לבריאת

ר' יהודה הלוי אינו יכול לתאר לעצמו אנשים-יצורים, שלא יודו
בבריאת האדם ע"י ה' :

אֵיךְ יִצְוּרִים יֵאָמְרוּ: מִבְּלִי אֶל נִוְצָרוֹ?⁴⁴

והרי העולם עצמו הוא עדות למציאות ה': "זֶה עוֹלָמָהּ יְעִידָהּ".⁴⁵

אבל ר' יהודה הלוי יודע, כי בביסוס של חבר בריאת העולם ע"י
ה' בהוכחות שכליות אין כוחו יפה;⁴⁶ ועל כן הוא מודה, ש"שאלת
החידוש והקדמות (של העולם) עמוקה, וראיות שתי הטענות שוות",
והוא מבקש דבר, שיכריע לטובת החידוש - ומצא את הקבלה. אנו
נסמכים בעניין זה בקבלה:⁴⁷ "עד שתכריע החידוש הקבלה מאדם ועד
משה בנבואה, אשר היא מאין ספק יותר נאמנת מן ההקשה".⁴⁸ "ותאמין
הנפש בתורה הנחנת בהם עם האמונה, כי העולם חדש וכי ה' בראו,
כמו שהתבאר, שברא הלוחות והמן וזולתו, ויסודו מלב המאמין
ספקות הפילוסופים ובעלי הקדמות".⁴⁹

כאן, בפיסקא זאת, נמצא אולי את הפתרון לקושיא ולתמיהה שהתעוררו
ודאי אצלנו למקרא הדברים הנועזים שהשמיע ר' יהודה הלוי במאמר א,
סימן סז, שהזכרנו לעיל. לשם ההבהרה נחזור עליהם שנית:
"ואם היה מצטרך בעל התורה להאמין ולהודות בחיולי בחומר קדמון
ועולמות רבים קודם העולם הזה לא היה בזה פגם באמונתו, כי היה
מאמין כי העולם הזה חדש מזמן ידוע". מסתבר מכאן שדוקא ר'
יהודה הלוי המסורתי והאדוק באמונת היהדות אינו רואה ברעיון של
קדמות העולם ושל עולמות קודמים לבריאת עולמנו משום כפירה
בעיקר. נודה על האמת שבקריאה ראשונה נראים הדברים נועזים
וחדשים וסותרים את האמונה המקובלת.

אמנם יש להעיר שכבר במדרשים יש רמזים לדעה שהיו עולמות
קודמים לעולמנו. "אמר ר' יהודה בן סימון: יהי ערב. אין כתיב
כאן אלא ויהי ערב. מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן". "אמר ר'

על החומר ההיוללי, שאין לו צורה, מדבר ר' יהודה הלוי עוד בכמה מקומות: "אקרב לך ראשי דבריט, יעזרוך בציור ההיוללי והצורה... ואומר, כי המוחשים לא השגנו בחושינו כי אט כמותם ואיכותם, ויגזור השכל, כי הם נשואות בנושא, והנושא ההוא יקשה להעלות צורתו על לב, ואיך נעלה על לב צורת דבר שאין לו כמות ולא איכות? וישפוט הרעיון, שמציאותו שקר, והשכל משיב עליו, כי הכמות והאיכות מקרים לא יעמדו בעצמם, ואי אפשר להם מאין נושא. וקראו הפילוסופים הנושא הזה, היוללי... וכבר חשבו קצת אנשים, כי המים הנזכרים בתחילת מעשה בראשית כנוי להיוללי הזאת, וכי, רוח אלהים מרחפת על פני המים' (בראשית א, ג), - אמנם הוא חפץ האלהים ורצונו הנעשים בכל חלקי ההיוללי, יעשה בהם מה שירצה, בעת שיוצא, כאשר יעשה היוצר בחומר אשר אין לו צורה; וכינה בהעדר הצורה והחיבור - ב, חושך' ו, תהו ובהו' (בראשית א, ב) ⁴⁰."

השאלה של חידוש העולם וקדמות העולם שנויה במחלוקת ואין מופת שכלי חותך לצד זה או לצד אחר. אולם גם אם קדמו לעולם זה עולמות אחרים שחרבו, או חומר היוללי קדמון, אנו אין לנו אלא העולם הזה שלפנינו. התורה מספרת רק אימתי התחילה ההיסטוריה של האדם התרבותי, אבל אין בזה משום ניגוד לדעה, שקדם לה עולם אחר. השאלה הפילוסופית, אינה משפעת, איפוא, על המסורת ועל הנהגתנו בעולם הזה. ⁴¹

בספר "הכוזרי" מנסה ר' יהודה הלוי להוכיח את קיום האלהים ווידוש העולם, אולם בדרך השלילה - ע"י הוכיחו את אי האפשרות שבאי-מציאות האל, או ב, הסתלקות השגחתו והנהגתו מהעולם, ומזה מוכח ההיפך. ⁴² כאחת מהוכחותיו לקיום האל המשגיח תמיד על ברואיו משמשת, למשל, עצם האמונה של בני-אדם בכך. דעה זו משתקפת בשירו: "רדפיים אחרי הבל":

כי היוצר לעולם

לְבָבוֹת יַעֲדוּן פֶּלֶם

וְאֵם-לֹא אֶפֹא מִי-הוּא. ⁴³

וְכִי הוּא מְפַל נַעֲלָם,

ועל כן היא מתמדת במשך כל חייו.

4. חידוש העולם וקדמות העולם

ה' קיים מעולם ועד עולם:

הוֹר נֶשְׁמַד וְדוֹר עָמַד וְהוּא קָיָם לְדוֹר דּוֹרִים;
בְּרֹאשׁ כָּל-אֵל הוּא הָאֵל וְאַחֵר כָּל- הַדְּבָרִים.³⁴

הוא היה בהעדר הכל ויהיה אחר הכל. הוא יוצר ופועל - הוא יצר את העולם וכל מה שבו כאופן ובסדר הנכון. הוא "ראש לכל-סֵפֶה וְעֵלִילָה".³⁵ הוא הבורא ולא השבע:

בְּכֹחוֹ עָשָׂה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְאֶת-הַיָּם.³⁶

הוא שאמר והיה העולם אחר העדרו ואין העולם קיים מעולם. אין העולם קדמון, אינסופי, כפי שמתכוונת להוכיח הפילוסופיה:

וּפְרָגָהּ פִּי אֲדַמָּה לֹא יִקְוֶעָה

וְכִי לֹא אֶהְיֶה שֶׁחֶק מְתוּחִים

וְאֵין רִאשִׁית לְכָל-מַעֲשֵׂה בְּרִאשִׁית

וְאֵין אַחֲרִית לְחִדּוּשׁ הַיָּרְחִים.

אולם כל ההוכחות הללו בנזירות "על יסוד תהי".³⁷ רעיון חידוש העולם ותיאור הבריאה לפי המסופר בתורה חוזרים אצל ר' יהודה הלוי בהרבה שירים.

לשם האמת יש לקבוע, שר' יהודה הלוי ידע יפה את חומר השאלה של קדמותו של העולם או חידושו של העולם, והוא אפילו מעז לומר: "ואם היה מצטרך בעל התורה להאמין ולהודות בהיולי בחומר קדמון ועולמות רבים קודם העולם הזה לא היה בזה פגם באמונתו, כי היה מאמין כי העולם הזה חדש מזמן ידוע ותחילת האדם אשר היו בו אדם וחוה".³⁸ אמנם אין להסיק מפסקא זו שר' יהודה הלוי תומך בלא שום ספק ברעיון של החומר ההיולי, שאינו תלוי בה.³⁹

רַק לְרֹאשׁוֹת צוּר כְּבוֹדָם, רָאוּת לֵב לֹא רָאוּת עֵינַי - -

כִּי כֵן בָּשָׂר וָדָם תִּמְצָא אֶת-אֱלֹהֶיךָ²³

וכן:

כֵּן לוֹ דְמוּת עֵינַי לֹא-רָאָתָה בְּלִי

נִפְשׁ בְּלֵב תִּפְּקֵר אֹתוֹ וְתִצְפֶּהוּ.²⁴

בשטח תאולוגי-מטאפיסי זה עדיפה ה, רמיזה הנבואית ו, ראייה הרוחנית על ספקולאציות שקליות וראיות של הגיון, "כי הראיות מתעים ומן הראיות יבוא אדם לאפיקורסות ולדעות מופסדות". מי שיש לו, עיין נסתר²⁵ (הנביא) "הוא הפקח באמת". הראייה הנבואית עדיפה על השכלית: "לנבואה ראות יותר גלוי מההקשה". וכשהכוזרי שואל את החבר: "והלא כשאלהותו נכנסה בדעות, ואחדותו ויכלתו וחכמתו, ושהכל מאתו... יכנס המורא ממנו והאהבה לו, ולא נצטרך לגשמות הזה", עונה החבר: "ואל תאמין למתחכם, שיאמר, כי מחשבתו מתחברת על סדר עד שיגיע אל כל העניינים הצריכים באלהות בשכלו בלבד מבלתי שיסמוך על מ ו ד ג ש"²⁵ (ההדגשה שלי - ה.ל.).

בניגוד לרמב"ם האומר, שאהבת ה' באה כפי מידת השגתו,²⁶ סבור ר' יהודה הלוי, שהשגתו של האדם את ה' היא לפי אהבתו אותו והתמסרותו אליו.

3. אלהים ו, ה'.

אלהי אריסטו מכונה בפי ר' יהודה הלוי גם, אלהים, בניגוד ל, ה' שהוא אלהי ישראל ואלהיו של ר' יהודה הלוי. ב, אלהים אינו כופר כל אדם משכיל, שהרי אפשר להשיג אותו בדרך השכל, "כי השכל מורה, שיש לעולם מושל ומסדר",²⁷ אולם, ה' הוא האל, שמגיעים אליו בדרך הדבקות וההתמסרות, "ה' תכספנה לו הנפשות בטעם וראייה... והטעם ההוא יביא מי שיגיע אליו שימסור נפשו על אהבתו ושימות עליה",

פשוטה במאמר האלהים? "על דעת התורה, הנה האל ברא העולם כמו שהוא, ובעלי חיים שלן וצמחיו מצויירים, ולא יצטרך אליהם אמצעים והרכבת מורכביהם".¹⁶ או תורת הנפש ושיטת ארבעה היסודות של העולם והשכל הפועל¹⁷ - כלום הספקולאציות המסובכות שבשיטות אלו מתקבלות יותר על הדעת מן ההרגשה הפשוטה של האדם, שהאדם מרגיש את ה', ומן החוויה הפנימית והנבואה: "מתי הגיע הפילוסוף אל כזה בתבונתו (במחשבתו)?"¹⁸

אין החוקר, שנהירים לו כל שבילי החכמה וההגיון בלבד, מגיע לאמונה שלמה בה', כמו שאין האנשים ה"לומדים מקצבי השיר ומדקדקים במשקלם", שיודעים את כל חוקי השירה או הציור נעשים משוררים או ציירים.¹⁹

בלשוננו אנו היינו אומרים שקיים אצל החוקר הפילוסופי יסוד הידיעה והאומנות והוא חסר את כשרון האמן ואת חדוות היצירה. גישתו היא מפוכחת וחיזונית. היא עוסקת ב'פרחים' ולא ב'פרי'.²⁰ אין חכמתו של החוקר חודרת למהותם הפנימית של דברים, ולכן אין הוא זוכה לנסיון הדתי ולחוויה הדתית של המאמין. כשם שרק החושים הפנימיים של האדם, של תחושה והרגשה ודמיון, מסוגלים להגיע לתפיסות ולמושגים לא מוחשיים, כך התגלות וחזיון ו, עין נסתרת בלבד מסוגלים לקרב את האדם לעולם המיסטי-רוחני.²¹ יסוד האמונה - בלב, וכל השאר הם רק פרפראות לאמונה. האדם צריך להיות "מוטבע" לאמונה, לדת, לה'.

אף הראות, ההתגלות ההיסטורית, שבערכה מודה ר' יהודה הלוי, ואותה הוא מחשיב ביותר כיסוד הקבלה והמסורת בישראל, פחותה במעלה מן הראייה הפנימית, שהרי "אור הלבבות יותר דק ומעולה מאור הראות".²² זוהי דרך האמונה:

וגעגועים.

נקודת המוצא להתעלותו של האדם היא בה', שאיננו מתייחס באדישות ובשוויון נפש אל האדם. להיפך: הוא מחפש אותו ורוצה לקרבו ולהרימו אליו. לשם זה הוא זקוק, כביכול, לעזרתו של האדם, לרצונו, לגעגועיו, לאהבתו.¹⁰ ואף האדם אינו מתקרב אל אלהים רק כדי לדעת אותו, אלא לשם דברים חשובים נוספים: "רחוק מה שיש בין בעל התורה ובין הפילוסוף, כי בעל התורה מבקש האלהים לתועלות גדולות, זולת תועלת ידיעתו אותו".¹¹

פרקי האמונה והדבקות באלהים ב"הכוזרי", - ואין צורך לומר: בשירת ר' יהודה הלוי, - שמבטאים את היחס הנפשי שבין האדם לקונו, הם פרקי שירה, מעין הימנונות, אודות ליוצר-הכל:

פֶּל עֲצֻמוֹתַי תִּאֲמַרְנָה אֲדָנָי מִי כָמוֹךָ.¹²

2. הדרך של האדם אל ה' - דרך הלב ולא דרך השכל

וכשם שאי אפשר לראות את ה' כך אף אי אפשר להבינו. אפשר להגיע אליו רק בדרך הלב ולא דרך העין ולא דרך השכל. אין האדם זקוק לראיות שכליות על מציאותו של ה'. הוא מוצא אותן בלבו, בחוויותיו. ה' "נִמְצָא בְּלֵב וּבְלִיּוֹת".¹³ אלהים הוא צורך נפשי בשבילו.

ועוד: במה עדיפים הציורים הדמיוניים של השכל על ה', אשר בפי הפילוסופים, ציורים שמרחיקים אותו מכל קשר עם ההווה, והשיטה הספקולטיבית של יצירת הגלגלים והמלאכים, שר' יהודה הלוי מבקר אותה קשות ("ואיך התחייב מהמדע בראשון מלאך ומן המדע בעצמו גלגל, והודרגו אל אחת עשרה מדרגות, ועמדו השפעים אצל השכל הפועל ולא יחוייב ממנו לא גלגל ולא מלאך"¹⁴), - במה עדיפים דמיונות אלה, שהם "בספוק למטה מספר יצירה" (כלומר, מספקים ומשביעי רצון פחות מהדברים שב, ספר יצירה¹⁵), על בריאת עולם

ואילו אלהי ר' יהודה הלוי הוא אֵל הרגש. אמונתו של ר' יהודה הלוי בה' היא אמונתו של היהודי הפשוט, "היהודי מכל ימות השנה", שאינו מגיע לאלהיו בדרך ההיקש והמופת השכליים אלא בדרך הלב:

תִּמְצָא צוּרָה תוֹךְ חֶבֶר

מִתְהַלֵּךְ לֹאֵט בְּלִבָּהּ;⁶

זהו אלהיו של החסיד, המרגיש את ה' בכל נימי נפשו ע"י הזדווגותו והתמזגותו הגמורה עמו, ע"י מה שהוא דבק בו וחי עמו בכל אבריו, מעשיו ומחשבותיו. ר' יהודה הלוי הביין יחס רגשי עמוק זה של האדם לאותו כוח עליון - יוצרו ויוצר העולם: "ואז ישוב האדם עובד חושק בנעבדו, ומוסר נפשו להריגה על אהבתו, לגודל מה שהוא מוצא מערבות הדביקה בו והנזק והצער בהתרחק ממנו".⁷

זוהי דבקות עד כלות הנפש, עד התפשטות הגשמיות, עד לבקשת המוות ומתן גט-כריתות לעולם הזה, כפי שהוא אומר בשירו: "ה', נגדך כל תאנותי":

רְצוֹנִי אֲשַׁלֶּה רָגַע - וְאֶגְזַע, וְיָמִי יִתֵּן וְתִבּוֹא שְׁאַלְתִּי,

וְאֶפְקִיד אֶת שְׁאֵר רִיחִי בְּיָדְךָ וְלִשְׁנָתִי וְעֶרְבָה לִי שְׁנָתִי!⁸

וזה חוזר בוואריאציות שונות בשירים-פיוטים אחרים, למשל בשיר "לקראת מקור חיי אמת":

לְקִרְאת מְקוֹר חַיִּי-אֶמֶת אֲרִיזָה,

עַל כֵּן בְּחַיִּי שָׁוָא וְרִיק אֶקְוֶזָה...

מִי יִתְּנֵנִי לְחִזּוֹתוֹ בְּחֵלוֹם, -

אִישׁוֹן שְׁנַת-עוֹלָם וְלֹא אֶאֱרֶזָה.⁹

הקשר עם ה' אינו קשר שמשיגים אותו ע"י ידיעתו והשגתו השכלית של ה' אלא ע"י חיים אתו, בביכול, ע"י אהבה, געגועים והתמכרות לו. סמי מכאן השלווה הסטואית, האולימפית, הקונטמפלטיבית והסטאטית של הפילוסופים. זוהי אמונה דינאמית, שוקקת רגשות

פרק ב: אלהים ו עבודת אלהים לפי

ר' יהודה הלוי

1. מהות האלהים - "מה בין אלהי אברהם ואלהי אריסטו?"

ר' יהודה הלוי מעמיד את מושג האלוהות שלו בניגוד גמור למושג האלהות של הפילוסופים. ואף כאן הוא הולך לשיטתו: שלטון הרגש והאמונה המקובלת על השכל והחקירה החפשית.

"מה בין אלהי אברהם (ור' יהודה הלוי) ואלהי אריסטו?"¹ אלהי הפילוסופים הוא "נעלה מכל החפצים ומכל הכוונות", אלהים ש"לא ברא מעולם אדם, כי העולם קדמון", וכשם שהעולם קדמון כך אף האדם קדמון; "והוא (ה') אינו יודע אותך, כל שכן שידע כוונתך ומעשיך וכל שכן שישמע תפלתך ויראה תנועותיך".² אלהים אין לו, איפוא, פיקוח והשגחה על הברואים. הוא נמצא מחוץ לעולם. אין כל יחס בינו לבין ברואיו.³ הוא משפיע רק ע"י עצם היותו וקיומו בבחינת אידיאל ליצורים השואפים אליו, והשפעה זו מופעלת באמצעות השכל הפועל.⁴

הפילוסוף - תכליתו להכיר ולדעת את ה', כמו שהוא משתדל לדעת את כל תופעות הבריאה, כמו שהוא מתאמץ להכיר את צורת הארץ וכדומה. אי-ידיעת ה' היא עבירה, שאינה חמורה יותר, לפי דעתו, מאי-ידיעה של תופעת טבע אחרת.⁵ העיקר בשבילו - ידיעת ה' ולא הטובות הנובעות מזה לאדם ולא ההשפעה המעשית על חייו ופעולותיו. אלהיו הוא אם כן: אל קר, רחוק, מופשט.

בשביל הפילוסוף אלהים הוא, כאמור, אובייקט של ידיעה. אלהים בעצמו יושב במרומין בשקט ובשלווה ובסיפוק עצמי, כביכול. נקודת המוצא להתעלותו של האדם, לפי הפילוסוף, אינה בה', אלא באדם עצמו. הוא לא יזכה לכל סייעתא דשמיא בדרכו זו.

חושבים הטבעיים שהוא על הטבעים אשר ניסוים".

- 86 כוז' ב, נד.
- 87 לפי דעתו של הרטויג הירשפלד בהקדמתו לתרגומו האנגלי של הכוזרי מערבית, עמ' 8, יש למונח זה של, אמר' - עניין' או, דבר' - אופי נאו-אפלאטוני והוא מקביל ל, לוגוס' של פילו האלכסנדרוני, בהבדל אחד: אצל פילו הוא מיוחס ומכוון לעולם כולו ואילו אצל ר' יהודה הלוי - לעם ישראל בלבד.
- 88 ת"א, הוצ' דביר, תשל"ג, בהקדמה, עמ' 65.
- 89 כוז' א, ד.
- 90 עיין בסעיף 4, בפרק ג, להלן.
- 91 ועיין מאמרו של יצחק בר, "המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי", צינן, א, ירושלים, תרצ"ו, עמ' 6-23.
- 92 עיין: יצחק בר, היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית, כרך א, עמ' 31-76. עיין גם: שלום שפיגל, במאמרו "על השירה העברית בימי-הביניים" (אנגלית), בקובץ היהודים, כרך א, עמ' 870-871.
- 93 זוהי אולי הסיבה לאופי השונה של התגובה של יהדות אשכנז לרדיפות של 1096 ואילך (קידוש השם) ושל יהדות ספרד לחורבן של 1391 ואילך (תופעת האנוסים), ועיין גם א. אלטמן במאמרו "היהדות והפילוסופיה של העולם" (אנגלית), בקובץ היהודים, כרך ב, עמ' 1137.
- 94 כל כתבי ח.נ. ביאליק, מהדורה תשיעית, ת"א, הוצ' דביר, תש"ז, עמ' קמה-קסד. ועיין בדברים שלי על ביאליק בנושא זה: הרצל למדן, סופר וספר, ת"א, הוצ' "עמל", כרך ג, תש"ל, עמ' 9-11, ובהערותי ל"ספיח" פרקים א ו-יג, כרך ד, תשל"א, עמ' 127-131 ו-152-154.
- 95 בר' ב, 296.
- 96 בר' ג, 204.

"יהודה הלוי - תשובה לאתגר היסטורי", עמ' 135.

- 75 כוז' א, תחילת א.
- 76 עיין הערה 28 למעלה.
- 77 לפי דברי ה. הירשפלד, בהקדמתו לתרגום האנגלי שלו לספר הכוזרי, עמ' 5, קרוב לודאי הוא שר' יהודה הלוי קיבל את הדחיפה הראשונה לכתיבת ספרו ע"י תיאולוג מוסלמי מפורסם זה. על השפעתו של אל-גאזאלי על ר' יהודה הלוי דן בהרחבה ד.ה. בענעט, ב"כנסת", ז, עמ' 29-311. ועיין גם במאמרו של אלכסנדר אלטמאן, "היהדות והפילוסופיה של העולם" (אנגלית), בספר: היהודים, בעריכתו של לואי פינקלשטיין, כרך ב, מהדורה ג, ג'ואיש פאבליקיישן סוסייטי אוף אמריקה, 1966, עמ' 972, וכן במאמרו הנ"ל של סאלו בארון, "יהודה הלוי - תשובה לאתגר היסטורי", עמ' 132.
- 78 עיין למעלה הערה 37.
- 79 עיין למעלה הערה 47.
- 80 עיין למעלה הערה 29.
- 81 בשם "בתולת בת יהודה", פראג, בשנת ת"ר - 1840.
- 82 דוד נימארק, תולדות הפילוסופיה בישראל, כרך א, עמ' 150; ד"ר ישעיהו וולפסברג-אביעד, "ר' יהודה הלוי פילוסוף של ההיסטוריה", ב"סיני", שנה ה, חוב' א-ג, ירושלים, תש"א, עמ' קלה-קנ, ועיין גם בספרו, הרהורים בפילוסופיה של ההיסטוריה, בעמ' המוקדשים לר' יהודה הלוי, ירושלים, הוצ' מוסד הרב קוק, תשי"ח.
- 83 כוז' א, יא.
- 84 שם, שם, א: "והתדבקו הסיבות והמסובבות והשתלשלו כאשר אתה רואה אותם".
- 85 שם, שם, פג. ועיין גם שם, ג, יז: "ואיננו (העולם) כאשר

- והסבלנות הדתית באותן זמן ועם זה ההזנחה במילוי מצוות מעשיות, עיין: אמיל ברגר, בעית ההכרה בפילוסופיה הדתית של יהודה הלוי (גרמנית), ברלין, 1916, עמ' 21-27.
- 68 עיין על כך בהרחבה: סאלו בארון, היסטוריה חברתית ודתית..., כרך ח, פרק לד (פילוסופיה ומדע), עמ' 55-137.
- 69 וראוי להוסיף: ושל נסיכויות מוסלמיות בספרד שנכבשו ע"י הנוצרים בסוף המאה האחת-עשרה ובמאה השתים-עשרה. טעות היא, למעשה, לכנות את תור הזהב התרבותי בספרד כ,תור זהב ערבי", שכן אם כי השפה שבה נערכה כל הפעילות הפילוסופית והמדעית בכל ספרד היתה ערבית - הרי חלק ניכר וחשוב של פעילות זו נעשה בספרד הנוצרית, ור' יהודה הלוי עצמו משמש הוכחה לכך - עיקר פעולתו התרבותית היתה בספרד הנוצרית.
- 70 זהו ביטוי של אחד-העם במאמרו "חיקוי והתבוללות", על פרשת דרכים, חלק א. אחד-העם, אמנם, נותן שט שתי דוגמאות היסטוריות ל,חיקוי של התחרות' מצד היהודים לגבי שכניהם: התקופה ההלניסטית במצרים ותקופת, תור הזהב' בספרד.
- 71 עיין סאלו בארון, היסטוריה חברתית ודתית..., עמ' 55-62.
- 72 די להזכיר שר' יהודה הלוי עצמו היה גם הוגה-דעות, גם משורר וגם רופא; רשב"ג - גם פילוסוף וגם משורר; שמואל הנגיד - חוקר תלמודי, משורר ומדינאי; הרמב"ם - פילוסוף, חוקר תלמודי, פוסק ורופא וכן גם רבים אחרים.
- 73 עיין הערה 28 לעיל.
- 74 ודאי לכך מתכוון ר' יהודה הלוי בדבריו בכוז' ד, יא: "ואנחנו עם רוב הימים משתווים אליהם בעוונותינו", ובמשל הלב - שם, ב, מד: "כן ישראל - ישיגום החליים מהתדמותם בגויים"; ועל התנגדותו להשפעה הזרה של המשקל הערבי על השירה העברית, למרות שהוא עצמו השתמש בו, עיין שם, ב, עג-עח. ועיין גם סאלו בארון, במאמרו האנגלי הנ"ל:

- מאבן-גבירול כגובה השמים מעל הארץ", נוהג, לדעתנו, בשמץ של הפרזה בעניין שלפניו - עיין בספרו יהודה הלוי, ניו-יורק, 1907, עמ' 11.
- 48 כוז' ה, יד.
- 49 שם, ג, יז.
- 50 תוספתא, ברכות, ג, 4.
- 50א בר' ג, 230.
- 51 שם, שם, 204.
- 52 בכוז' א, סוף א, אומר הפילוסוף: "אל תחוש על איזה תורה תהיה ובאיזה דת ובאיזה מעשה...או בדה לעצמך דת".
- 53 עיין שם, שם, ה - על חוקרי הטבע הנתקלים בתופעה משונה ומוזרה שאי-אפשר להכחישה ואז הם, מתחכמים ומאלצים את השכל למצוא לה הסבר.
- 54 שם, ד, סוף כה, ושם, א, יג, ועיין גם שם, ה, יד.
- 55 שם, א, עז.
- 56 עיין, למשל, האגדה על אברהם אבינו והגעחו להכרת-ה' ע"י הכרת הטבע. ספר האגדה בעריכת ח.נ. ביאליק וי.ח. רבניצקי, מהדורה חדשה מושלמת ומתוקנת, כרך א, ספר א, תל-אביב, דביר, תש"ו, פרק ג (מעשה אבות), סימן ה.
- 57 כוז' ה, תחילת ב. ועיין על כך ביתר פירוט בפרק הבא, פרק ב, סעיף 15.
- 58 כוז' ב, לו-מד; שם, שם, יב.
- 59 נסתפק כאן בדוגמא אחת הקרובה לענייננו. אחד-העם בטפלו במחקר היהדות ובבעיות אקטואליות של העם העברי נהג אף הוא להביא דוגמאות מתאימות מעולם המדע והביולוגיה, להשוותן לעניין הלאומי או הרוחני שהוא טיפל בו, להקיש מהן על ישראל ולהסיק מהן מסקנות חברתיות. למשל: בבעית החברה והכהן והנביא הוא רואה בחברה ובנביא את שני הכוחות

- תחקור, במה שהורשית תחבונן. אין לך עסק בנסתרות". ועיין גם במדרש בראשית רבה פ"ח: "אבל אתה אין לך עסק לדרוש" ואף הוא מסתמך על מאמרו של בן סירא.
- 37 בניגוד לדעתו של שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) האומר: "אשר לא היה כמוהו (כר' יהודה הלוי) בישראל עם התורה ועם החקירה נאמן" - עיין במכתבו למפרש "הכוזרי" גדליה ברכר, שנדפס בראש מאמר ב של "הכוזרי", בהוצאתו, פראג, 1839.
- 38 עיין: דוד קופמאן, ההיסטוריה של תורת-התארים בפילוסופיה היהודית הדתית בימי-הביניים (גרמנית), גוטה, 1877, עמ' 119.
- 39 בר' ג, 5.
- 40 כוז' א, ד-ו, יח, ובעיקר יא ו-יג.
- 41 כוז' ה, טז, עפ"י אבות ב, יד.
- 42 שם, א, יג.
- 43 שם ב, כו.
- 44 שם, ה, א. דעת הרמב"ם מנוגדת לכך - עיין מו"נ, ג, נא, ואף זן של רבנו בחיי, בהקדמתו לחובות הלבבות.
- 45 כוז' ב, סוף כו.
- 46 כוז' ה, טז.
- 47 יש לחלוק על א.א. הרכבי האומר על ר' יהודה הלוי: "לא נשגה ולא נחטא לאמת אם נאמר, כי אין בספרות אחרת מימי-הביניים דוגמת הספר הזה, אשר בו ישא המחבר דעו על כל העניינים הנכבדים העומדים ברום החקירה והאמונה והגיוניו רחבו גם נשגבו" והוא מעמיד את יחסו לחקירה בדרגה שווה ליחסו לאמונה. עיין בנאומו, שנדפס בספרו רבי יהודה הלוי - קובץ שיריו ומליצותיו, כךך א, ווארשא, תרנ"ג, עמ' 14.
- ומאדריס ראזענפעלד האומר שר' יהודה הלוי כפילוסוף "גבוה

"כאלם" יש דעות שונות בפי חוקרים שונים. מתוך כיתה זו ונגדה קמה במאה השמינית כת הפילוסופים המוסלמים "מועתזלה", שגרמה לריאקציה בדמות הכת האורתודוקסית "אשעריה", במאה העשירית. עיין על כך: ה. הירשפלד, בהקדמתו האנגלית לתרגום שלו ל"ספר הכוזרי", הוצאה חדשה ומתוקנת, לונדון, הוצ' מ.ל. ציילינגולד, 1931, עמ' 2-5. את דברי הרמב"ם, במו"נ, חלק א, פרק עא: "אמנם הספרדים האנדלוסיים מאנשי אומתנו (הוגי-הדעות הישראלים בספרד) כולם החזיקו בדברי הפילוסופים, ויטו לדעותם מה שלא היה סותר פינת דתנו", אפשר לקבל גם ביחס לר' יהודה הלוי, אמנם - בהגבלה: בלא הדברים הבאים לפני קטע זה ולאחריו.

29 דעה מנוגדת לכך אפשר למצוא אצל דוד נימארק, שלא רק שאינו רואה בר' יהודה הלוי מתנגד לפילוסופיה ולמטאפיסיקה אלא להיפך, רוצה הוא למצוא אצלו שיטה מקורית פילוסופית, או מטאפיסית, משלו. עיין: עיקרי הפילוסופיה של יהודה הלוי (אנגלית), סינסינאטי, 1908, וכן: תולדות הפילוסופיה בישראל, כרך ב, פילאדלפיה, תרפ"ט, עמ' 298-304.

30 כוז', ה, כא.

31 שם, שם, טו, טז.

32 בר' ב, 219.

33 כוז' ב, ס.

34 שם, ה, כא.

34א בר' ג, 232.

35 בר' ג, 204.

36 משנה חגיגה פ"ב, א. ועיין גם הנאמר בתלמוד במסכת חגיגה

יג, ע"א, המסתמך על הכתוב בספרו של בן סירא, שחי במאה

השניה לפנה"ס: "במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל

- 13 כוז' ב, כו.
- 14 שם, א, פט ו-סז.
- 15 שם, ד, כז, והשווה לדבריו שם, שם, יז.
- 16 כוז' ד, כט.
- 17 שם, ה, כא.
- 18 שם, ב, נד.
- 19 שם, ה, טז.
- 20 שם, ב, סו. על הרעיון הזה הוא חוזר שם, א, סג: "והחכמה... ירושה מאדם... איננה כי אם בזרע שם".
- 21 עיין סאלו בארון, היסטוריה חברתית ודתית של היהודים (באנגלית), מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת, פילדלפיה, ג'ואיש פאבליקיישן סוסייטי, 1965, כרך ח, עמ' 76-77 והערות מס' 16 ו-42 לפרק לד, בעמ' 306 ו-320.
- 22 כוז' ד, לא. מעניין להשוות דברים אלה עם אלה שאמר הרמב"ם במורה נבוכים (תרגום ר"ש אבן תבון), חלק א, פרק עא: "דע כי החכמות הרבות אשר היו באומתנו באמיתת אלו העניינים (חכמות הטבע ומה שאחר הטבע) אבדו באורך הזמן ובשלוש האומות הסכלות עלינו, ובהיות העניינים ההם בלתי מותרים לבני אדם כולם".
- 23 עיין כוז' ה, יד וכן שם, ה, א ושם ב, סוף יד,
- 24 בנושא זה של החקירה והקבלה (המסורת) עיין בהרחבה להלן, בפרק הבא, פרק ב, סעיף 15.
- 25 כוז' ה, תחילת יד.
- 26 שם, שם, סוף יד.
- 27 שם, שם, א ושם, ב, סוף כו.
- 28 כיחה דתית-פילוסופית ערבית, שקמה כדי להגן על הדת נגד הפילוסופיה באמצעות הפילוסופיה עצמה. על פירוש המלה

- הלוי ובצדק, אך בביקורתו המשכילית החריפה עליו הוא גם הגיע לא פעם לקיצוניות נפרזת. עמדתו אינה מאוזנת מבחינת הגישה ההיסטורית, מבחינת העמדתו של המשורר בזמנו ובמקומו וההבנה שלכל אדם יש שעה שלו ולכל שעה, לכל תקופה, אדם שלה. עיין על כך להלן, סעיפים 2, 4 ו-7, פרק ד.
- 5 עיין כוז' ה, תחילת יד. כך נציין בקיצור גם להלן: כוז' - במקום "ספר הכוזרי"; האות הראשונה תסמן את המאמר והשניה - את הסימן. הציטאטים מ"הכוזרי" בחיבור זה הם לפי הוצ' מחברות לספרות, תל-אביב, תש"ח, בעריכת ז"ר א. צפרוני (על יסוד השוואה למקור הערבי).
- 6 עיין יהודה הלוי, דינאן, הוצ' חברת מקיצי נרדמים, ע"י חיים בראדי, ספר ג, עמ' 76. ולהלן נציין בקיצור בר' ג, 76. המובאות מן השירה ניתנו עפ"י הוצאה זו, פרט למקרים ספורים בהם צויין מקור אחר.
- 7 שם, ב, 102.
- 8 כוז' ד, ט.
- 9 "ספר הכוזרי" אינו ספר במובן הרגיל. הוא יותר מספר. זוהי השתפכות הנפש, אלה הם געגועים של אוהב בשעה שהוא מדבר על אהובתו. זוהי פואימה אלהית. שיר השירים של היהדות. אפותיאווה של האומה הישראלית" - הורוויץ, בחוברתו הנ"ל, עמ' 26.
- 10 תהלים קיט, נד.
- 11 כקודמו הגדול של ר' יהודה הלוי בשירה ובמחשבה, במאה האחת-עשרה, בספרד: ר' שלמה אבן גבירול.
- 12 עיין גם: יצחק בר, היסטוריה של היהודים בספרד הנוצרית (בחרגוט האנגלי), פילדלפיה, ג'ואיש פאבליקיישן סוסייטי, 1966, כרך א, עמ' 3.

הערות לפרק א: מבוא

- 1 כדי לקבל מושג מספרי על שירתו וחלוקתה לסוגיה השונים, נציין כאן שהגיעו לידינו עד היום כ-750 שירים של ר' יהודה הלוי וביניהם: כ-300 פיוטים למועדים - יוצרות, קרובות, רשויות ובעיקר - סליחות; כ-180 שירי שבח וידידות (לרוב - קצידות); 80 שירי חשק וחחונה; כ-45 קינות; כ-35 שירי ציון (שירי געגועים לארץ-ישראל, שירי ויכוח על ציון והעלייה אליה ושירי-מסע לארץ) ועוד. על חיי יהודה הלוי (נולד לפני 1075, נפטר בערך 1141) עיין ח. שירמן, חיי יהודה הלוי, תרביץ, שנה ט, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 35-54; 219-240; 284-305 ושנה י, עמ' 237-239. על שנותיו האחרונות, עפ"י גילויים חדשים מן הגניזה הקהירית, עיין ש.ד. גויטיין, בתרביץ, כד, ירושלים, תשט"ו.
- 2 ההשגות המלאות על עמדות-חוקרים, וביתר דיוק: פירוט עמדתו בעניינים אלה, העומדת בניגוד לעמדתם של חוקרים אלה, יבואו במקומם הנכון בפרקים הבאים של חיבור זה.
- 3 עיין סאלו בארון: "יהודה הלוי: תשובה לאתגר היסטורי" (אנגלית) בקובץ מאמרים: היסטוריה יהודית בזמן העתיק ובימי-הביניים, ניו-ברונשוויק, הוצ' אוניברסיטת ראטגרס, 1972, עמ' 136-137.
- 4 ואמנם צודק בעניין זה מבקרו החריף של ר' יהודה הלוי, ש"י איש הורוויץ, האומר בחוברת שלו, ר' יהודה הלוי בחור פילוסוף דתי ובחור משורר, ברלין, תרס"ח, בעמ' 50: "ולמי שאינו בקי בספרו, הכוזרי' ואינו יודע את מהלך הקירותיו יקשה לפעמים לרדת לסוף דעתו בכוונת הרבה משיריו". הורוויץ, אגב, ביטל כמה וכמה דברים מן סכמים על ר' יהודה

להפריך מספר מוסכמות מקובלות או לתקנן. אולם משימתנו העיקרית היא זו הכלולה בניסוחו המפורש של נושא החיבור: הבלטת הרעיונות, הגישות והמוטיבים של ר' יהודה הלוי ע"י השוואת המקבילות בספר "הכוזרי" ובשירתו, כלומר: מידת השתקפותו וביטוייו של מוטיב זה או אחר, בשטחי התפיסה הדתית-לאומית של המחבר, בשני ענפי יצירתו - הפיוטית וההגותית. לשון אחר: עיקוב מדויק אחר ביטוייו של רעיון בשירה ובמחשבה של ר' יהודה הלוי.

להיפך: נסתכל בפרבר וסביבותיו וכתב על פיהם את החומש והרש"י.
ואולי כך מעורים הם זה בזה מימות עולם ואין אחד מהם קודם
לחברו".

וכלום לא כך צייר שאגאל את תמונות התנ"ך שלו, על-פי מראות
ילדותו בויטבסק? ויטבסק והתנ"ך נתמזגו יחד מזיגה אורגאנית
בנפשו. וכלום לא כך שר איציק מאנגר בבאלאדות התנכיות שלו
ובמגילת-פורים שלו, כשדמויות המגילה והתנ"ך נתחלפו לו בטיפוסי
עיירתו הרומנית? אף המושגים וכל הווי החיים נתחלפו בדמיונו
היוצר, וכך נהיה הישן קרוב ללבו, אינטימי, ביתי.

כך ראו יוצריט אלה וכך חשו - לא ראייה חיצונית, פורמאלית,
צילומית, אלא ראייה פנימית, חזונית, נפשית, שהיא חשובה,
מכריעה ודומיננטית יותר.

וכך חש גם ר' יהודה הלוי ולכן הוא מחשיב ביותר ומדגיש ביותר
את הראייה הפנימית, הנפשית והאינטואיטיווית, שהיא ראייה
ממשית-אמיתית, שבלעדיה אין חיי-דת ממשיים ושבלעדיה אי-אפשר להגיע
לקשר חי עם אלהים. בשירו-פיוטו "לקראת מקור חיי-אמת" הוא חוזר
על כך שלש פעמים:

לְרֹאֹת פָּנַי מִלְפֵּי מַגְמָתִי לְבָד ---

מִי יִתְּנֵנִי לַחֲזוֹתוֹ בְּחִלּוֹם ---

לֹא אֶחְזֶה פָּנָיו בְּלִפְי בֵּיתָה ---⁹⁵

ובסליחתו "ישן אל תרדם" הוא טוען שמותר האדם מן הבהמה הוא
בכך שהאדם מסוגל לראות את צור כבודו "ראות לב לא ראית-עין".⁹⁶

13. משימת החיבור

נגענו, כאמור, בחיבורנו זה באספקטים מסויימים בכתביו של ר'
יהודה הלוי שלא נחקרו במידה מספקת. השתדלנו בעבודה זו גם

בבשרי ובעצמותי... אם כאלה הם דברי חלומות - אין אמת כאמיתם ואין ממש כממשם".

ובכן המשורר בבגרותו קודע יפה לעובדה שמראות אלו, כפי שחי וחש אותם בילדותו, הם דברי חלומות וחזיונות, אבל, לדעתו, הם הם העיקר ולא בבואתם והשתקפותם העלובה, החיצונית, המציאותית. את אלה הראשונים ולא את האחרונים יש לכנות בשם, מראות דיאליים, כי הם חודרים אל התוך והגרעין ואינם עוסקים בקליפה ובעטיפה החיצונית, והם הם שפירנסו את נפשו והאירו את דרכו לכל ימי חייו.

וראי שיש כאן סובלימאציה ואידיאליזאציה של המציאות ואפשר להיווכח בכך גם בשיריו "אחד אחד ובאין רואה", "פרידה", "זוהר", "ואם ישאל המלאך", "הברכה" ועוד. יקצר המצע כאן מלהביא כל שאפשר להביא על נושא זה מיצירתו של ביאליק, אבל אולי ראוי להביא עוד מובאה אחת, ואף היא מ"ספיה".

ביאליק מספר על דרך-לימודו של הילד שמואל'יק ותופעה אחת מתבלטת לאורך הסיפור: דמיון ומציאות משמשים כאן בערבובייה. דברי החומש ורש"י מצד אחד ומראות הבית והכפר מצד שני אינם שתי רשויות אלא שניים שהם אחד. הם נתמזגו ביחד בנפשו של הילד. אין חציצה ביניהם. הנה מה שאומר ביאליק על דרך הסיכום בפרק יג ב"ספיה": "כל המאורעות הגדולים האמורים בחומש וברש"י ובשאר ספרי הקודש... כולם יש לבקש להם סמוכים ומקום אחיזה בפרבר וסביבותיו. הרבה דברים יש, שקשה לי להכריע בהם, איפה נגלו אלי תחילה ומאין באו ראשונה ללבי, אם מן הספר או מאחד המקומות מחוץ לו", ולהלן, בסוף הפרק: "אין לך דבר בתורה שאין כנגדו בפרבר דוגמא מפורשת או רמז גדול. מי לקח ממי? - תיקו. אפשר שנסתכל הקב"ה בחומש ורש"י וברא על פיהם את הפרבר, ואפשר גם

דברים קיומיים, ריאליים ומציאותיים ביותר. הם קיימים ומורגשים ויש להתחשב בהם יותר מאשר בספקולאציות שכליות, שאין להן שחר והוכחה ממשית ושאפשר גם לשער ולהניח את היפוכן הגמור.

כדי להדגיש חשיבותה של נקודה זו, שדברים כהוונתם הם דברים כהוונתם (אם לנקוט לשון נופל על לשון), ושחוויות נפשיות ותחושות חזיוניות וחזוניות הן לעתים ריאליות וממשיות יותר מאשר דברים הקרואים בפי הבריות ריאליים ורציונאליים, נביא דוגמא מדבריו של המשורר ח.נ. ביאליק, בן זמננו, בנושא שהיה ממש מקודש אצלו ושהוא דיבר עליו בחרדת קודש והוא: מראות ילדותו. נרחיב קצת את הדיבור בהבאת סימוכין מדבריו, כי, נדמה לנו, שכהדגמה לעיקרון שבו אנו עוסקים כעת, אין טוב מהם.

בהקדמתו הפרוזאית-פיוטית של ביאליק לסיפורו האוטוביוגרפי "ספיה"⁹⁴, בפרק הראשון, אומר המשורר: "מראות עולמי של הימים הראשונים ההם, מראות שאננים וקלים כערפלי טוהר, חצצים חידות וחצצים חלומות - ובכל זאת אין בהירים וברורים כמוהם ואין מציאות כמציאותם. הם הם מראות שתקה לנפשי, צורות יסוד... באמת אמרו, אין אדם רואה ומשיג אלא פעם אחת: בילדותו. המראות הראשונים, בעודם בבתוליהם, כיום צאתם מתחת ידי היוצר, הם הם גופי דברים, עיקר תמציתם, ואלה שלאחריהם - אך מהדורותיהם השניות והפגומות הן", ולהלן: "פעמים, כשאני מתפקח, יש שאני אומר לנפשי וחוזר ואומר: להד"ס! הכפר, אותו הכפר, כמן שאני רואה אותו בדמיוני, לא היה ולא נברא. לא הוא, ולא יער, ולא גמדים, ולא פייגלה, ולא מאומה. אין אלה כי-אם דברי אגדה וחלומות... לו יהי כן! אמונתי השלמה במציאותם המוחלטת של דברי בדות אלה אינה נפגמת על-ידי כך אפילו כמלוא נימה. מה לי היו, מה לי לא היו? הווייתם הנה היא בנפשי ומציאותם הלא

נוסף לכך באה ההשכלה הרציונאליסטית בקרב האינטליגנציה היהודית ורוקנה, כאמור, את הדת היהודית מתכנה האותנטי, מערכיה הסגוליים המקוריים, ייבשה את ליחה וגרמה להתנדפות לחלוחיותה וחיוניותה.

ר' יהודה הלוי היה מקורב לגדולי דורו מצד אחד, ולהשכלת דורו מצד שני, והוא נוכח לדעת שמשני מקורות אלה, של נגידים ומשכילים, לא יושע ישראל. הוא נוכח לדעת שהשתדלנות הפוליטית לא תצליח ושהגישה הליברלית והרציונאליסטית תהיה לרועץ ליהדות.⁹³

גם עיון שטחי ב"ספר הכוזרי" מוכיח לנו שר' יהודה הלוי למד, ידע והכיר את הפילוסופיה היוונית ואת אסכולותיה השונות. הוא הכיר גם את נציגיה הערביים. אין הוא בוחל, כאמור, מלהשתמש ביסודות פילוסופיים שונים כשהוא נזקק להם לצרכיו, אבל הוא אינו נופל קרבן לקסמי הפילוסופיה, לפרחיה היפים. דוקא מתוך הכרת החומר וידיעת הזמן וידיעת הצרכים הוא מחליט שהפתרון מצוי בדרך המקורית של היהדות ולא ברכי זרים, בהסתמכות על מקורותיה האותנטיים ולא בשאיבה ממקורות זרים, ולכן הוא תובע: שיבה לה', שיבה לציון, שיבה לדת המקורית.

ר' יהודה הלוי מנוגד להלכי-הרוח בתקופתו ובו-זמנית משנתו היא תשובה מובהקת לבעיות עמו בתקופתו.

ר' יהודה הלוי לא פחד להביע אמיתות בלתי פופולריות ובלתי מתקדמות בעיני חוקרים בני זמנו. הוא מזלזל, כאמור, בערכו של השכל כאוטוריטה. ר' יהודה הלוי מכיר בגבולותיו של השכל ובגבולותיה של החקירה המדעית, שאמנם כבודם במקומם מונח, אבל בשטח של היחסים בין אדם ואלהיו לא יכירם מקומם ואין הם יכולים להכריע. בעיניו של ר' יהודה הלוי דברים בלתי-רציונאליים, כמו ראייה פנימית, תחושה ואינטואיציה בשטח הדתי, הם, כאמור,

(של ה' - ה.ל.), קרוא אל שולחנו וטיבו, ותודה על זה במצפון ובגלוי, ואם תעבור כך השמחה אל הניגון והריקוד - היא עבודה ודבקות בעניין האלהי". יש כאן, אם כן, כוונה ודבקות ושמחה של מצווה וקשר אישי-אינטימי עם ה'.

ר' יהודה הלוי השפיע גם על אישים ביהדות במאה התשע-עשרה והעשרים כמו שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), פרנץ רוזנצווייג ואברהם יצחק הכהן קוק.

על דרך הפאראדוקס ראוי שנאמר שמקוריותו של ר' יהודה הלוי היא באי-מקוריותו. חידושו הוא בכך שהוא אינו מתיימר להיות חדשן ומהפכן. היפוכו של דבר: הוא רואה ברוחות החדשות המנשבות בדורו ברחוב היהודי - רוחות רעות, שיש בהן משום סכנה לקיומו של עמו, ולכן הוא חותר לחזור למקורות, לכור-מחצבתו של ישראל, ליסודות המקוריים של הדת והעם.

רק על ידי מיקומו ועיגונו של ר' יהודה הלוי בזמנו ובארצו נבין רבים מרעיונותיו. יש מהם שייראו אולי מוזרים או קיצוניים מדי בעינינו, כמו עניין יחסו לגרים.⁹⁰ נוכל להבין אותם רק אם נחזק במניעיהם, בזמנט ובמקומם. זאת השתדלנו לעשות. גם כאן תעזור לנו שירתו, שבה ניתן ביטוי רגשי חריף למצוקות עמנו ותקוותיו בתקופתו של המשורר.⁹¹

הנדיבים והנשיאים היהודים בחצרות השליטים בספרד השתדלו וניסו כמיטב יכולתם לסייע לאחיהם ולעזור לקהילות היהודיות, אבל גם כאשר השתדלויותיהם נשאו פרי, היו אלו הצלחות מקריות וזמניות ללא בסיס בר-קימא, תקופת הקונקניסטה היא תקופה של חתרנות הקנאות הדתית. לאור מאורעות הזמן הרגיש ר' יהודה הלוי באינטואיציה החריפה שלו שהפתרון איננו עוד בהסתמכות על שרים ונגידים.⁹²

על כך הרחבתי את הדיבור בגוף החיבור, כי יש לראות זאת, לדעתנו, כתופעה חשובה ומרכזית, שעל ידה ניתן להבין טוב יותר את תורתו של ר' יהודה הלוי. זוהי גם תופעה שיש בה חידוש ועניין רב. השתדלנו בגוף החיבור להצביע על התופעה ולהוכיח את חשיבותה. כמו כן הבאנו סימוכין והקבלות משירתו של ר' יהודה הלוי המדגישים יסוד זה גם ביצירתו הפיוטית ועל ידי כך, נדמה לנו, חיזקנו אותו.

יתירה מזו: השתדלנו להוכיח שיסוד ההדדיות, יסוד המשיכה ההדדית והקשר ההדדי אינו מביא רק לדו-שיח של "אני - אתה" בין היהודי ואלהיו. השתדלנו להוכיח שתופעה זו מופיעה גם בשטחים אחרים: בקשר ההדדי בין ארץ-ישראל ועם ישראל; ברעיון הבחירה של עם ישראל; בממדי הגאולה ושיבת-ציון; בקשר ההדדי בין עם ישראל ותורתו, ובנבואה, כמובן.

יסוד זה של משיכה והתאמה הדדית שבין חומר וצורה הוא יסוד פילוסופי-כללי, שר' יהודה הלוי עושה בו שימוש מופתי ומעניין לגבי עם ישראל.

ר' יהודה הלוי מדגיש, כאמור לעיל, את הראייה הפנימית, את הקשר הנפשי-רגשי עם האלהים, את הקשר הרוחני-מיסטי אתו. לכן אין פלא ש"הכוזרי" השפיע על אנשי, הקבלה' שלנו במאה השלוש-עשרה; כמו כן ניכרת השפעתו על תנועת החסידות. די לקרוא סימן נ במאמר ב בלבד בספר "הכוזרי" כדי להבין מדוע אמנם השפיע ר' יהודה הלוי על תנועת החסידות. בדברו על עבודת אלהים ביראה, באהבה ובשמחה הוא טוען שאין הצום מקרב אל האלהים יותר מאשר השמחה בימי השבתות והמועדים, בתנאי שהשמחה היא "בכוונה ובלב שלם", והוא מוסיף ומתאר את החסיד, שעובד את אלהיו מתוך דביקות ושמחה במלים אלו: "כאילו אתה בא באכסניתו

בתורתו של ר' יהודה הלוי, ואין חוקר במשנתו שלא עסק בו, שלא פירש את מהותו ושלא הדגיש את ערכו הסגולי במכלול רעיונותיו של המחבר.

הביטוי המקורי של המחבר בערבית הוא "אמר אלהי". הרטויג הירשפלד מתרגם אותו לאנגלית בשם Divine Influence (השפעה - השראה אלהית)⁸⁷. יהודה אבן-שמואל בתרגומו העברי החדש של ספר "הכוזרי" מערבית מקבל את תרגומו הקלאסי של יהודה אבן-תבון - העניין האלהי - בתרגום מוצלח ביותר המבטא את המשמעות האמיתית של המושג הזה ו"את כל ההוראות שר' יהודה הלוי מכניס במונח, שהוראתו העיקרית היא: הנבואה"⁸⁸. מעניין ש, העניין האלהי נזכר לראשונה דוקא בדברי החכם הנוצרי כשהוא אומר: "נאמין בו ובשכנו בתוך בני ישראל לכבוד להם, כאשר היה העניין האלהי נדבק בהם"⁸⁹. אין רבותא בכך, שחוקרי ר' יהודה הלוי עסקו בנושא זה של העניין האלהי, שהרי יסוד זה בולט ומזדקר כל כך לעין בספר "הכוזרי" ומשמש גם קשר דוחני-מיסטי בין אלמנטים שונים המופיעים בו, אלא שהחוקרים לא מיצו, לדעתנו, יסוד זה עד תומו ולא עמדו על כל האימפליקציות והמשמעויות שלו.

מה שלא הודגש אצל החוקרים במידה הדרושה הוא, לדעתנו, תופעת הדו-סיטריות, שהזכרנו לעיל, הקשורה קשר מהותי עם המושג של העניין האלהי והנלווית אליו תמיד. תופעה זו מאפיינת את הקשר בין הנותן לבין המקבל. קיימים יחסי-גומלין והדדיות גמורה ביניהם. אין זה אקט חד-צדדי. אם אין דיספוזיציה ונכונות נפשית לקבל את ההשראה האלהית ואם אין הבשרה נפשית והליכה לקראתה - האקט לא יגיע למיצויו. הוא לא יתקיים ולא יתגשם. ואם הכוננות הנפשית מועטת, גם ההשראה מועטת באותה מידה.

תרומוהו הנוספת של ר' יהודה הלוי היא בהדגשת היסוד האי-ראציונאלי ביהדות, ר' יהודה הלוי, שהיה מורה-דרך רוחני לעמו בתקופה סוערת במיוחד, חש באינטואיציה החריפה שלו שאויבה של היהדות בזמנו הוא הרציונאליזם ולכן הוא העמיד נגדו דוקא את היסודות הרגשיים-אמוציונאליים שביהדות, כשם שחכמי היהדות בעבר, בתחילת תקופת התפשטותה של הנצרות, הדגישו דוקא יסודות מעשיים-לימודיים-רציונאליים, כשהאויב שממנו היתה צפויה סכנה ליהדות היה רגשי-מיסטי.

נוסף ליסוד של ההתגלויות האלהיות ההיסטוריות (קריעת ים-סוף, מעמד הר סיני ועוד) בחולדות עם ישראל, שעל ידיהן מוכחת אמיתותה של תורת ישראל, ונוסף ליסוד של הקבלה - המסורת, מדגיש ר' יהודה הלוי הדגשה יתירה את היסוד האינטואיטיבי, היסוד הרגשי-אמוציונאלי שביחסים בין היהודי ואלהיו. קשר זה אינו חד-סטרי, אלא דו-סטרי, הדדי: העניין האלהי שואף להידבק ביהודי והיהודי שואף להידבק בעניין האלהי. יש כאן דו-שיח מיסטי-רוחני, ואין לזלזל כלל ועיקר בערכו הקיומי, המוחש והמורגש. זו איננה תופעה ערטילאית מנותקת מן המציאות, מרחפת בעולמות עליונים, שאין בה ממשות. להיפך, היא מציאותית וריאלית הרבה יותר מדברים מציאותיים וריאליים רבים בעולם. "אור הלבבות יותר דק ומעולה מאור הראות"⁸⁶, אומר ר' יהודה הלוי.

מעניין שמבחינה זו קרוב ר' יהודה הלוי, שנחשב כהוגה-דעות שמרני, המעוגן כל כולו במקורותינו והבונה על פיהם את תפיסתו, - לפילוסופים מודרניים בני זמננו (כמו מרסין בובר) יותר מאשר הפילוסופים היהודים הרציונאליסטים, בני זמנו של ר' יהודה הלוי, שנחשבו בשעתם מהפכנים ומתקדמים.

אמנם המושג של, העניין האלהי הוא יסוד מוסד ונקודה מרכזית

לפניו ולא נערך גם אחריו עד המאה התשע-עשרה, עד רנ"ק ואחד-העם.
הוא הראשון בעצם שטיפל בשאלות האקטואליות כל כך בימינו:
מיהו יהודי? מיהו עם ישראל? מהי יהדות? גלות וגאולה; ישראל
והגויים ועוד.

בשטח נוסף בולטת מקוריותו המיוחדת של ר' יהודה הלוי: בשטח
ההיסטוריה. לא היה הוגה-דעות יהודי אחר בימי-הביניים שהדגיש
כמוהו את היסוד ההיסטורי. כבר בפתיחתו, המשונה⁸³ מפתיע החכם
היהודי את המלך, שכן הוא מפרט בה את תולדות ישראל בעצם במקום
להציע את יסודות הדת.⁸³ ר' יהודה הלוי העמיד, למעשה, את
ההיסטוריה בכלל, ואת ההיסטוריה הישראלית בפרט, במרכז שיטתו
ובה הוא חיפש ומצא לא רק את נחמת העבר המפואר, אלא גם פתרון
לבעיות ההווה ואת המפתח לעתידו של עם ישראל. את העולם ואת
ההיסטוריה הוא ראה לא כפי שראו אותם הפילוסופים בזמנו, בהשפעת
תורת אריסטו, כהשתלשלות של סיבות ומסובבות,⁸⁴ כמערכת טבעית-
דטרמיניסטית, ששולטת בה סיבתיות וחוקתיות מיכאניסטית בלתי
נמנעת של הטבע, בלי כוונת מכוון מלמעלה. ר' יהודה הלוי ראה
בהם מערכת שחותם אלהי טבוע בה, שניכרת בה התערבותו של אלהים -
מערכת תכליתית, בעלת מובן ומשמעות, מכוונת "לא מצד הטבע ולא
מצד הכוכבים ולא במקרה" אלא "מאת אלוה חפץ, עושה חפצו בעת
שיחפוץ".⁸⁵ לרציונאליסטים בני זמנו ביקש ר' יהודה הלוי להראות
ולהוכיח באופן מדעי-היסטורי את ערכם וחקפותם של ערכי ישראל,
בחירת ישראל וייחודה של היהדות.

ר' יהודה הלוי היה גם הוגה-הדעות היהודי היחיד שהעמיד את
ארץ-ישראל במרכז תורתו ומשנתו וייחד לה משמעות אקטואלית
מיידית, מחייבת ובעלת תוקף. בגלל חשיבותו של הנושא במשנתו
הקדשנו לו, להלן, פרק שלם, פרק ד.

נוח לנו יותר בעבודה מסוג זה שלפנינו, עבודת-השוואה בין שירה והגות, שכן אם תסחוף אותנו המליצה השירית של המחבר בהפרזתה, יבוא הקטע ההגותי-מחשבתי ויצנן את התלהבותנו ויעמידנו על דיוקם של דברים.

זאת ועוד: נשתדל להעמיד את הדברים לא רק על דיוקם הלשוני, אלא גם על דיוקם בזמן ובמקום. לשון אחר: צל לנו להעביר מושגים שלנו, של המאה העשרים, לתקופת ספרד היהודית בימי-הביניים. אין טעות-חוקרים גדולה מזו. צל נראה מהרהורי לבנו. יש לראות את משנתו של ר' יהודה הלוי על רקע הזמן והמקום, אם כי היא השפיעה, כמובן, מעבר לזמן ולמקום. ר' יהודה הלוי פעל למען דורו ולכן הוא פעל למען דורות.

12. תרומתו של ר' יהודה הלוי

נשתדל להיות נאמנים למהותם של דבריו של ר' יהודה הלוי. אם נתלה בו דברים שאין בו, לא רק שנחטא ע"י כך לאמת המדעית, אלא גם נחטא לר' יהודה הלוי ונסלף את דמותו. על ידי כך שנייחס לר' יהודה הלוי דברים שאין בו, אנו רק נוריד מערכם של דברים שבאמת ישנם בו. ויש בו הרבה והוא תרם רבות. נמנה כאן, במבוא, רק אחדים מהישגיו, שעליהם בדעתנו להרחיב את הדיבור בגוף העבודה.

תרומתו העיקרית היא בכך שהוא יצר תפיסת-יהדות הרמונית ומגובשת ופיתח גישה אחדותית-מוניסטית של היהדות. הוא הראשון שייסד אידיאולוגיה לאומית-דתית בהיסטוריה של עם ישראל, המאחדת את כל יסודותיה של היהדות ליחידה משולבת ואורגאנית אחת. כל הנחלים הולכים אל הים. כל היסודות: תורה, אלהים, עניין אלהי, עם, ארץ, לשון - כל אלה יוצרים ביחד את ההווה המשותפת, המגובשת והאחדותית של היהדות. מפעל בדומה לזה לא נעשה על-ידי חוקר יהודי

דחיות בלבד, כדי לבקש סליחה ומחילה וכדי לכפר על עוונותיו, ויש שרואים בו, להיפך, מעין ציוני מדיני, מודרני, בן זמננו. עמדה זו בולטת בעיקר אצל ההיסטוריון פרופ' בן-ציון דינור, שראה בר' יהודה הלוי מעין משיח, מתווה דרך גאולה חדשה ומחולל סערה ציבורית.

פרי דיוננו המפורט בנושא זה נמצא להלן, בפרק ד, המטפל בהשקפת הגאולה של ר' יהודה הלוי ובעלייתו לארץ, ושם ניתנים בהרחבה נימוקי הבירור שלנו בדבר תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי, לפי דעתנו, ועל-ידי כך מתבררים שם גם דברי התנגדותנו לחוקרים אלה, ובמיוחד לפרופ' דינור, בנושא זה.

לצורך דיונינו בחיבורנו זה נשתדל לשים לב ולנקוט דרך של זהירות משנה לגבי דבריו של ר' יהודה הלוי בספרו "הכוזרי", שכן מצויים בו לעתים קרובות כתובים המכחישים, לכאורה, זה את זה. רק לאחר עימותם ובדיקתם של כל הכתובים בנושא אחד אפשר להגיע למיצוי עמדתו האמיתית והנכונה של המחבר.

הוא הדין, ואף יותר מזה - לגבי שירתו. כאן ודאי שנשתדל לנקוט דרך של זהירות מיוחדת, בחינת - כבדהו וחשדהו, שכן "מיטב השיר - פזבו", ובפרט בשירת ספרד, שאחד מסממניה ואמצעיה הפיוטיים הבולטים והמובהקים ביותר הוא יסוד ההפרזה. יסוד זה היה ב'אופנה' ומקובל על כל המשוררים בספרד, שראו בהגבהת הטון ולא בהנמכתו, במליציות יתר ובנוסח של הגזמה - טעם לשבח ולא לפגם.

אנו מתכוונים בעבודה זו לערער, כאמור, על כמה וכמה מוככמות שהזכרנו ואחרות שתוזכרנה בהמשך. נשתדל לעשות זאת בדרך של הסתמכות מירבית ומאכסימאלית על דבריו של ר' יהודה הלוי עצמו. על-פי כמה מובאות ואטמכתאות, על-פי כמה וכמה עדים יקום דבר.

11. השגות על דעות-חוקרים בהערכת ר' יהודה הלוי

דעתנו מנוגדת, איפוא, לדעתם של החוקרים ש.ד. לוצאטו,⁷⁸ א.א. הרכבי⁷⁹ וכן גם דוד נימארק⁸⁰ ואחרים, שראו בר' יהודה הלוי פילוסוף הנאמן לחקירה השכלית והמדעית.

לוצאטו והרכבי, כאמור למעלה, מעמידים את יחסו של ר' יהודה הלוי לחקירה בדרגה שווה ליחסו של ר' יהודה הלוי לתורה. הביקורת הבודקת בדיקה מדוקדקת את דבריו של ר' יהודה הלוי לא תוכל לאשר עמדה זו.

אין דעתנו נוחה גם מן ההרמוניה הגמורה שהם מצאו בנפשו של ר' יהודה הלוי בעניין זה של יחסו להגיון ולאמונה. היפוכו של דבר – אנו מוצאים אצלו סתירות ונפתולים ומאבקים נפשיים והכרעה רצונית, מודעת וקשת-לבטים לצד האמונה, כפי שנשתדל להוכיח בסעיף 15, בפרק הבא, פרק ב.

ש.ד. לוצאטו חקר את שירתו של ר' יהודה הלוי וזכה זכות-ראשונים להוציא לאור את הדיואן הראשון של שיריו.⁸¹ ש.ד. לוצאטו הושפע בכל משנתו הלאומית על-ידי ר' יהודה הלוי ויש להניח שהערצתו והערכתו הרבה כלפיו הן שגרמו לגישתו המשוחדת במקצת של חוקר נכבד זה.

אנו חולקים גם על החוקרים דוד נימארק וד"ר ישעיהו וולפסברג (אביעד) על שייחסו לר' יהודה הלוי את הדעה שדת ישראל היא דת היסטורית מתפתחת.⁸² את נימוקי התנגדותנו לכך נביא בפרק הבא, פרק ב, סעיף 12.

עמדתנו שונה גם מעמדתם של מספר ניכר של חוקרים בדבר יחסו של ר' יהודה הלוי לארץ-ישראל ובדבר עלייתו אליה. יש שרואים בו, כמו ש"י איש הורוויץ, עולה-רגל פרטי דתי, שעלה לארץ מסיבות

פגם בהן וכו'. רב סעדיה גאון היה למעשה ראשון "המדברים" ביהדות. החרה החזיק אחריו בהגנה על היהדות רבינו בחיי אבן פקודה ב"חובות הלבבות" שלו.

זה היה המצב בזמנו של ר' יהודה הלוי: מבית - אויב פנימי: הקראים, ומחוץ - דעות נאו-אפלאטוניות ואריסטוטליות בשלמותן או למחצה, לשליש ולרביע, וכל זה - נוסף לאיסלאם האורתודוכסי המקובל; ואין לשכוח גם שהנצרות אף היא בתקופה זו, של מסעי-הצלב והרקונקיסטה, היתה במצב של התקפה נגד המוסלמים והיהודים כאחד.

דבריו, איפוא, של ר' יהודה הלוי בפתחת ספר "הכוזרי": "שאל שאלו אותי על מה שיש אתי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות (נוצרים ומוסלמים - ה.ל.), ועל המינים (קרי: בעיקר קראים - ה.ל.) החולקים על המון ישראל",⁷⁵ לא נאמרו על דרך המליצה אלא הם אמת לאמיתה. היהדות היתה חייבת לעמוד אז בקשרי מלחמה עם אויבים מבחוץ ומבפנים, שעמדו להרוס את חומותיה, ור' יהודה הלוי נחלץ להציל, פשוטו כמשמעו, את היהדות מהרס ואבדן. גם שמו האמיתי של הספר, ולא כינויו העממי "ספר הכוזרי", המקובל בפי הבריות בכל הדורות, מעיד ברורות על מגמתו: "ספר ההוכחה והראיה להגנת הדת המושפלת". זהו ספר פולמוסי-ויכוחי אפולוגטי מובהק.

יש לציין שגם אצל המוסלמים קמה אז ריאקציה נגד הפילוסופיה ע"י הכת "אשעריה" שהוזכרה לעיל,⁷⁶ ואל-גאזאלי, באמצע המאה האחת-עשרה, הוא שהביא ריאקציה זו לשיאה, כשחיבר מספר ספרים נגד הפילוסופים. ר' יהודה הלוי הושפע, קרוב לודאי, ע"י אל-גאזאלי,⁷⁷ במלחמתו נגד הפילוסופיה ובכוונתו להוריד אותה מגדולתה.

של פעילות פילוסופיה-יהודית, במימדים ובאינטנסיביות בלתי רגילים, שאין להם דוגמא מקבילה במאות השנים אחרי-כן. המחשבה הפילוסופית היוונית, בהשפעת התרגומים הערביים שהיו נפוצים אז, הלכה והרחיבה את מעגל חסידיה, עד שברבות הימים היתה כמעט שלטת בכיפה בקרב חוגי האינטלקטואלים היהודים. הם רחשו לה כבוד וחשיבות והוקסמו מיכלתה והישגיה.

בחברה הפתוחה והדינאמית בספרד ניכרות היו ההשפעות ההדדיות בין חוגים אינטלקטואליים מכל הדתות. יחד עם ויכוחים דתיים על המפריד בין הדתות היתה גם הפראה הדדית והשפעה הדדית בצורת חילופי דעיונות ושיתוף-דעות. סוף סוף, בניגוד למצב שהיה קיים בעולם ההלניסטי במצרים כשהויכוח היה עם עובדי-אלילים, כאן הויכוחים מתנהלים בין חסידי שלש דתות מונותאיסטיות שרב מאוד המשותף ביניהן (אמונה בקיומו של אלהים ובאחדותו, אמונה בבריאת העולם על-ידי אלהים זה, תמונת-עולם של ספירות, תורת-מוסר במשמעותה הרחבה). דוגמא מופתית לרוח זו של השפעה הדדית ושל אוירת-השתייכות למעין מערכת של תרבות כללית יכולה לשמש העובדה שבספרו הפילוסופי "מקור חיים" של יהודי לאומי מובהק כמו ר' שלמה אבן גבירול, בעל לב יהודי חם ורגיש למצוקות עמו, כפי שזה בא לידי ביטוי בשיריו העבריים, אין דמז כלשהו על עם ישראל ועל היהדות עד שחשבו, עד המאה שעברה, שהמחבר הוא לא יהודי בשם אביצברון.⁷¹

השפעה מדעית ותרבותית אינה מצטמצמת לעולם במסגרת התמחותית צרה, בפרט בימים ההם כשכל איש מדע היה בדרך כלל גם איש-אשכולות, רב-אנפין ורב-ענפים, הבקי בשטחי מדע רבים,⁷² והפילוסופיה - אף המדעים - לא הצטמצמה עדיין בתחום צר של תורת ההכרה והלוגיקה בלבד.

גם לאחר ששכנע החבר היהודי את המלך שיש טעם סביר והגיוני לפתיחתו, שהרי היסודות הכלליים השכליים חסרים הוכחות מוצקות ומשכנעות והם מעלים ספקות ואין עליהם הסכמה כללית אלא חילוקי דעות, והמלך מעוניין להוסיף לדבר עמו - גם אז חל עיכוב נוסף ומתעוררת תמיהה חדשה בדברי המלך, לאחר שהחבר ציין בפירוש שהתורה ניתנה לעם ישראל בלבד מפני שהוא עם סגולה. על כך מעיר המלך באירוניה חריפה: "אני רואה אותך מתהפך, היהודי, וכבר שב דברך רזה אחר שהיה שמך".⁶⁵

אין מלאכתו של ר' יהודה הלוי קלה, איפוא, כאמור. מתחילת הויכוח ועד להתגירותו של המלך רב המרחק. בהתחלת השיחה המלך, כאמור, ממש דוחה אותו ומזלזל בו, ואפילו בסימן סח של מאמר א עדיין אין סימן מובהק שהכוזרי אמנם יקבל את הדת היהודית: "די לי באלה הטענות המספיקות בשער הזה (דוק: בשער הזה, בנושא זה בלבד - ה.ל.) ואם (דוק: "ואם" - ה.ל.) תארך חברתי עמך, אטדיחך להראות לי הטענות המפסיקות",⁶⁶ כלומר: הטענות של המחבר מספיקות לעניין זה בלבד של שאלת קדמות העולט או חידושו, אבל עדיין לא בעניינים אחרים. "ואם תארך חברתי עמך" - מאמר זה מטיל עדיין ספק ברור בהמשך השכנוע ובוודאות של קבלת הדת היהודית ע"י מלך כוזר.

אין כל ספק שכל מה שהזכרנו למעלה וקושיות רבות אחרות המפורזרות לאורך הספר משוות גוון פיקאנטי לספר, מוסיפות עניין לקורא ואופי של אותנטיות, כביכול. המחבר, בכל אופן, אינו מתחמק מקושיות קשות. להיפך - הוא מזמין אותן, כדי להתמודד אתן. הוא מצטיין כפולמוסן חריף.

10. "הכוזרי" כספר הגנה חינוכי וכספר פולמוס פנימי

ואמנם ספר "הכוזרי" הוא ספר הגנתי-פולמוסי מובהק. הוא משמש

ושהכל מואסים אותם".⁶¹

לאחר שהתאכזב מלך כוזר גם מהנציג הנוצרי, שלא יכול היה להביא ראיות מספקות לאמיתות דתו, הוא פונה לישמעאלי, ולאחר שהלה הרצה לפניו את עיקרי דתו ובין השאר ציין שהקוראן עצמו הוא "דברי אלהים, והוא בעצמו מופת, התחייבנו בקיבולו בעבור עצמו, מפני שאין אדם יכול לחבר ספר אחר כמוהו"⁶² - דוחה הכוזרי את דבריו בטענה ש"אין מכיר מופתו והאות שלו, לועז כמוני",⁶³ כלומר: בשביל איש כמוני שאינו שומע ערבית, הקוראן אינו יכול לשמש ראיה ומופת על אמיתות הדת. הכוזרי מחפש ראיות נאמנות, שהוא עצמו יכול להוכיח באמיתותן. לפנינו, איפוא, מתווכח שאי-אפשר לשכנעו בקלות ולפטרו בשה"י פה"י.

בדלית ברירה מזמין המלך את הרב היהודי לשיחה, אולם לאחר שחכם זה פתח דבריו במלים: "אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב" וביציאת מצרים ובפרשת משה והנסיים שקרו לישראל, מאשים אותו המלך בקטנות-מוחין, בצרות-אופק ובפאטריסטיזם לוקאלי מובהק ומתקיף אותו בחריפות: "מסכים הייתי (קודם לכן, כאמור לעיל - ה.ל.) שלא אשאל יהודי מפני שידעתי איבוד זכרם וחסרון עצתם", והוא גם מקיף את הסיבה לאבדן תושבתם ושיקול דעתם של היהודים: "כי השפלות והדלות לא עזבו להם מידה טובה", כלומר: הגלות והיסורים קלקלו בהם כל מידה של הגיון ושפיות-הדעת, שהרי מן הדין היה להתחיל בדברי מעשי-בראשית ובמהות האלהים, בעקרונות כלליים ויסודיים, כפי שהתחילו הנציגים האחרים.⁶⁴

המלך מופיע, איפוא, כספקן וכמקשן גדול וכמתווכח חריף ושנון. כשם שלא יקבל דברים מפי דת האיסלאם, שעל ברכיה לא התחנך ולא גדל, כך לא יקבל אותם מפי היהודי, אלא אם ישוכנע בראיות נאמנות בצדקת דבריו.

6. ՏԻԼՍ ՈՅԼ "ԷՇԼԻԼԵ" - ՏԻԼՍ ԷԼԵՇԼԱ

ԱՆՏՀԱՍՏ՝ ԵՐՈՍՈՒ ԵՈՒՆ ԱՇԽԵՆ ԵՄ՝ ՍԻՆԻ ԴՆԸ ՄԶ ԵՎ ՇՈՂ ԵՆՈՒ ՄՈ
ԼԻՍԻ ԵՈՒՆԻ ԼՆՈՒՆԻ ԵՄՈՒ ԵՄ - ՔՍ ԵՎ ՇՈՂԻ ԵՄՍԵՆԻԼԵՄ՝ ԿՏԸ ՈՒԼ
ԵՐԿԿ ԱՄՄԵՐԵՍ ՄՈՒՆ ԱՇԽԱԳԸՈ ԿՇՈՂԻ ՄԶ Լ, ԵՄԼԵՄ ԱՇԽԵՆ ԼԵՐԵՆԻ -

ԳԼՈՒԽ ԵՐԵՎԱՆԻ ԵՄԵՐՈՍԻՆԻ ՄԱՐԶԻ ԶԵՆԻՏԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ
 ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ
 ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ
 ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ
 ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ
 ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ ԴԵՐՅԱՆԻ

1. ԵՐԵՎԱՆԻ ԲԱՆԿԱՆԻ ԿՈՄԻՏԵՆԵ
 2. ԵՐԵՎԱՆԻ ԲԱՆԿԱՆԻ ԿՈՄԻՏԵՆԵ
 3. ԵՐԵՎԱՆԻ ԲԱՆԿԱՆԻ ԿՈՄԻՏԵՆԵ

[illegible]

- 21 -

וסמכות, שאין להם אח ודוגמא בעולם, הוא בכל זאת נעזר בה, כאמור, בכל מקום שזה נחוץ לעניינו. הוא רציונאליסט בכל מקום שאין זה פוגע בדת. יש בזה, אולי, גם משום תשלום-מס ליצר-החקירה שבקרבו ולפיתויו,⁵⁷ ולאהבת הלימוד והפעילות האינטלקטואלית, שהיא מתכונותיו של ר' יהודה הלוי, כשם שהיא קו מאפיין של היהודים והיהדות מדורי דורות. אולם הסיבה העיקרית לשימוש שר' יהודה הלוי עושה בחקירה השכלית ובנימוקים של הפילוסופיה היא הסברתית ולימודית. הם משמשים בידי אמצעי - בנוסף למקורות-הסמכות היהודיים הבדוקים והבלתי מעורערים של ההיסטוריה היהודית ומשמעותה האלהית והלאומית הברורה (התגלויות ה' לישראל, הנבואה, בחירת ישראל, הקבלה ההיסטורית) - , שעל-ידו הוא מסביר ומפדש את יסודות היהדות ושעל-ידו מקרב הוא דבריט, שנראים תמוהים בתורת ישראל, אל השכל האנושי.

8. משלי ר' יהודה הלוי

אמצעי נוסף שבו משתמש ר' יהודה הלוי, ובמידה גדושה מאוד, כדי לקרב דברים אל השכל, הוא המשל. המחבר מרבה ביותר לשלב משלים, חוץ כדי עיוניו בשאלות שונות, ויש מן המשלים שלו שהתפרסמו מאוד (כמו משל הלב, משל הכרם⁵⁸ ועוד).

משלי ר' יהודה הלוי לקוחים משטחים רבים ושונים: גוף האדם ואבריו, העיר ומושלה, בעלי מקצועות שונים (חוקרי-טבע, רופא), הרכבו וסדרו של עולם ועוד. רבים במיוחד המשלים השאולים מעולם הטבע: חי, צומח, עבודת-החקלאות.

המחבר מקיש מן הדוגמאות והמשלים שהוא מביא על ענייני-רוח, עם וחברה שהוא דן בהם. אמנם, אם רשאי חוקר להקיש מעולם הטבע על עולם הרוח והחברה, היא שאלה שנויה במחלוקת. שאלה היא אם

חד וחלק! צידוק הדין וקבלת הדין בלא תסכולים נפשיים וספקולאציות שכליות, אלא מתוך אמונת-הלב וחמימות-הנפש.

כנגד זה הפילוסופיה במקום להניח ולהפיש דעתו של אדם היא, כאמור, מרבה דוקא ספקות בו. את גישתו האנטי-פילוסופית והאנטי-רציונאליסטית מבסס ר' יהודה הלוי דוקא בדרך רציונאליסטית ובנימוקים מעשיים מאוד. הוא אנטי-רציונאליסט בהשקפות-היסוד שלו בענייני הדת, אבל רציונאליסט במיוחדת, בדרך של הצגת נימוקיו: אין הפילוסופיה מציעה אורה-חיים מעשי ואחיד למאמיניה;⁵² הידע האנושי הוא יחסי ומשתנה; משענתה של הפילוסופיה - השכל - הוא מוגבל ביכלתו והפכפך. הוא בבחינת, משענת קנה רצוף, והוא אף גמיש כקנה ואפשר להטותו בהתאם לרצונו ודעתו של המשתמש בו;⁵³ אין בפילוסופיה אף הנחה אחת בחינת "לית מאן דפליג", כי "אין אחד מהם (הפילוסופים - ה.ל.) מסכים עם חברו", "ואט תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת."⁵⁴ וכל זה מביא במקום מנוחת-הדעת, צער ורוגז לאדם ומטרידו מן העולם.

ר' יהודה הלוי ידע גם, אם כי הדבר נראה פאראדוקסאלי מאוד, שהכרת-המציאות היא "שורש האמונה" וגם "שורש המרי";⁵⁵ היא גרמה להכרת ה'⁵⁶ והיא יכולה (ע"י מטאפיסיקה וע"י חכמת-הטבע, ההגיון והמדעים) גם לפגום באמונתו של האדם בה'. ור' יהודה הלוי, שהיה הוגה-דעות שמרני, הכיר זאת יפה ובאופן מודע ובהכרעה בדורה הגן על האמונה נגד התקפת-הפילוסופיה.

אמנם, למרות מלחמתו האידיאולוגית של ר' יהודה הלוי נגד טמכותה הכל-יכולה, כביכול, של הפילוסופיה, ונגד העמדתה בקריטריון עליון שעל פיו ישק כל דבר, ולמרות שאין הוא ממליץ שמאמינים יהודים תמימים יעיינו בחקירותיה, שהרי יש בידיהם מקורות-אמת

הוא משעבד את החקירה לדת על כל תגיה.⁴⁷

מתקבל לפעמים גם הרושם, שר' יהודה הלוי מצדד בזכותה של הקבלה ומתנגד לפילוסופיה, מפני שכך קל יותר: זה גורס למנוחת-הנפש. ואלה הם דבריו בעניין בריאת-העולם או קדמותו: "ובהודות בחידוש קל כל קשה והתישר כל מעקש, כשידומה מזה העולם שהוא לא היה ואחר כך היה בחפץ האל בעת שרצה ואיך שרצה, לא תצטרך בחקירה איך התהוו הגשמיים... והמסופר הצודק המקובל כבר אמת אצלנו"⁴⁸ (ההדגשה שלי - ה.ל.).

כללו של דבר: ר' יהודה הלוי רוצה בהרמוניה גמורה בין החוק והמעשה, ב"חיים קלים", חסרי-צער ונעדרי עמל-שוא, במנוחת-הנפש, בחיי-ודאות - כך מצוה ואומרת החורה וכך עליך להאמין ולעשות, בלא ספקות ופקפוקים ומוסר-כליות. חיי שקט ושלווה, בחינת "ותהיה נהנה כל ימין"⁴⁹, או כמו שאמרו חז"ל: "כל שרוח עצמו נוחה בשלו סימן יפה לו, אין רוח עצמו נוחה בשלו סימן רע לו".⁵⁰ עיקרון זה של קבלת-עול-שמים מתוך אמונה תמימה, ללא ערעור וללא הרהור, ללא חקירה ודרישה ביסודות מטאפיסיים, רווח, כמובן, גם בשיריו-פיוטיו של ר' יהודה הלוי. בשירו "זה שמך!" הנ"ל הוא אומר:

הַאֲנִי נִתִּי הַאֲמַנְתִּי,

לֹא אֶשְׁאַל וְלֹא אֶנְסֶה,

וְאֵיךְ יֵאמָר כְּלִי חֵמֵר

אֵלֵי יוֹצְרוֹ מֶה-תַּעֲשֶׂה?^{50א}

בחינת: נשמע ונאמין, נשמע ונעשה. ואת פיוטו "ישן אל תרדם" הוא מסיים בחזרו על רעיון זה:

עֲמֵד לְמִשְׁפָּטוֹ וְחַיָּה ---

עִם ה' אֱלֹהֶיךָ!⁵¹

וְאֵנִלֵם תְּמִיד תְּהִיָּה

וכך אומר החבר: "ומי שקיבלה (את התורה -ה.ל.) קיבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר"⁴⁵, כלומר: מי שמקבל אותה בתמימות, בלא התפלפלות והתחכמות יתירה, עדיף על החוקר, ורק מי שכבר נטה מן האמונה התמימה, ראוי, כאמור, שיבקש טעם לדברים התמוהים בעיניו בחכמה האלהית ולא יעזבם לסברות רעות.

7. הרמוניה בין החוק והמעשה

על עדיפותם של החכמים התמימים, כמו הנביאים והחסידים, על פני החוקרים והעוסקים במלאכת הויכוח וההתנצחות בדברים, עומד החבר גם במקום אחר. לאחר שהכוזרי ביקש ממנו להשמיע לפניו בקיצור את כללי הדעות של אנשי כת "הפאלם" ("המַבְרִיִּים"), הוא משיב לו בקיצור ובחריפות: "אין בזה תועלת זולת החידוד בדברים!" והוא לועג לבעל חכמת הדברים, איש הדיאלקטיקה, המתהדר בחכמתו המדומה, שהרי בסופו של דבר מגמתו של המתפלסף היא להגיע אל האמונה, "אשר בנפש התמים ההוא" היא מוטבעת, כלומר: שבועה וחתומה בטבעו. ומצויה סכנה כאן, שמא "תפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונות האמת עליו במה שיביאהו מהספקות" ובגלל דעות חלוקות של חכמים שונים. החבר משווה בעלי חכמה זו לאנשים הלומדים מקצבי השיר ומשקליו, אלא שנגינתם צורמת, בעוד שהאדם שהשיר טבוע בו מטבעו יקנה אמנות זו על נקלה. כך גם האנשים "המוטבעים לתורה", כלומר, האנשים שהחיים לפי התורה וההתקרבות אל ה' - טבעיים להם: מתלקחים "בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישובו מאורות בלבותם", ואילו האיש שאין אלה טבועים בו זקוק לחכמת הדברים, ויתכן שהתפלספות זו לא תועיל לו ואולי גם תזיק לו.⁴⁶

ר' יהודה הלוי מצדד, איפוא, בחיי-דת תמימים על-פי התורה והמנהג מדורי-דורות, ואינו נוטה כמלוא-הנטייה מן המקובל, מן המסורת. הוא מכיר בסמכות שהיא, לדעתו, גבוהה מן החקירה, שהיא למעלה מן השכל.

ՏՈՒՆԸ ՄԱՐԷԼ ԼԻՆԻՈ՝ ՄԼ, ՀԱՅԵՆ ԲԳԻԷ ԵՄԱՍՏԱ ԵՄԻԼՈՐԻՆԻՍ ՄԵՐԵՆ

ՀԳՐԻԼ ՁԱ ՍՈՒՄԱՇ ՀՆԳԵՃԻԼԻՍ, 17

ԵՐԵՐԸ ԼԵՆԳԵՃԻԼԻՍ՝ Ե. Մ. ԵՆ ՁԻ «ԵՐԵՆ ԵՂ ՁԱ ՄԵՐՈՒԼ՝ ԵՆ, ԵՆԼ
ԵՐՈՒՆ ՀԵԼ՝ ՀԼԵՄ ԵՄԵՀԻՐՈՒԵՄ ԵՐԵՂ ԻՈ ՀԵՐԻԼ ՀՆԳԵ ՄԵԼԵՇԸՈ ՀԵՂԵՈ
ԵՐԵՆ՝

ԵՄՀԵՐՈՒՄ՝ ԵՄՈՒՆԸ ՄՈՒԼԵՇԸՈ՝ ԵՄՈՒՄ ՄԱՆԻ Ե.Ն ՔԵԼԵՆՍ ՆԱ ՇՈՒԼԻՍ
ՆԻ ԼԵԼԸՈ ԵՄՈՒՆԸՈՒ ՀՄՈՒՄ. ԵՆ ՆԱՐԻ՝ ԵՄՈՒԼ՝ ԵՆԼ ԵՄՈՒԼՍ ՔԼԵՆՍ
ՀԵՂԻ ԼԵՆ ՀՆԳԵՀ ԼԵԼԸՈ ՄԱՆԸՈ ՄԵԼԵՇԸՈ ԼՆԸՈ ՄԵՇԸՈ ՀԵՐԻԼՍ՝
ՆՈՐԸ՝ Լ, ՀԱՅԵՆ ԲԳԻԷ ՀՆ ԵՆ ԵՂԻ ԼԵՆ ՄԵՇԸՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՐՈՒ ՄԵՆ

ՇՈՒԼԻՍ ԵՄՈՒԼՍ՝ ԵՐԵՆ-ԵՆ՝ ԵՄՈՒՄ ԼԵԼԸՈ ՄԱՆԻՍ՝ ԵՐԵՆ-ԵՐԻ՝
ՆԱ ԵՄՈՒԼՍ ՀԵՂԵՇԻ ԼԵՄՈՒ ԵՄՈՒՄ ԵՐԵՇԻ ԵՐԻՍ ՄԵՇԸՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՂ
ՀԵՐԵՆՍ՝ ՄԱՄԵԼ ՀԵԼԵՆ ՆԱՐԻ ԵՄՈՒՄ ՀԵՐԵՆ ՆԱՐԻ՝ ԵՐԵՆՍ ՀԵՐԵՆ
ԵՄՈՒՄ ԵՂԵՇԻ՝ ԵՐԵՆ ԼԵՆՍ ՄԵՇԸՈ ԼԵՆ ԵՄՈՒՄ ԵՂ ԵՐԵՆ ԵՄՈՒՄ
ԵՐԵՆ ԵՄՈՒԼԼԸ-ՄԵՇԸԼԸ՝ ԵՄՈՒՄ ԵՐԵՆ ՄՈ ԵՂԻ ԵՐԻՍ՝ ԵՐԻ
ԼԵՂԻԼԻ ԵՂԻԼ ԵՂԵՇԻ ՄԵՇԸՈ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ
ՀԱՅԵՆ ԲԳԻԷ ԼԵԼԸՈ ՀԵՐԵՆՍ ՆԱ ՄՈՒՄ ԵՂ ԵՄՈՒՄ ԵՂԵՇԻՍ՝
ԵՐԵՇԻՍ-ՄԱՒԻՍ ՄԵՇԸՈ ԵՄՈՒՄ ԵՂԻՍ՝ ԵՂԵՇԻ «ԵՐԵՆ»՝ ՄԱՄԵ Լ,

ՆԵԼ ԻՆՏԵՆ ԵՂԻ-

ՄԼ ՆԻՈ ԵՂԻ. 63

ԻԼԵՆ ԵՐԵՇԻՍ

ՀԵՇԻ ԵՐԵՇԻՍ

ՆԵ (Ե,) ԵՂԻԼ ԵՂԵՇԻՍ

ՀԵՇԻ ԵՐԵՇԻՍ

ԵՐԵՆ՝

ՆԻ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ՝ ԵՆ ՄԵՆ ԵՐԵՇԻՍ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ՝ ԵՆ
ԵՄՈՒՄ ԵՆ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ՀԵՇԻՍ՝ ՄԱՒ ԵՂԻ ԵՄՈՒՄ՝ Ե, ԵՄՈՒՄ
ԼԵՄՈՒՄ ՆԱ ԵՐԻՍ ԵՄՈՒՄ ՆԵՆ՝ ՆԵՆ ԼԵՇ ՀԵՇԻՍ ՆԱ ԵՄՈՒՄ
ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ ԵՄՈՒՄ. ԵՆ ՀՆ ԵՐԵՇԻՍ ՀԵՇԻ ՄԱՒ ԵՂԵՇԻՍ ՄԱՒՍ

והוא עוזבה.

אל נלך בגדולות, כי אין זה בתחום יכלתנו השכלית: "אין ערך
בין שכלנו ובין העניין האלהי, וראוי שלא נסרח לבקש עילת אלה
הגדולות והדומה לזה".³³

מותר לחקור ולדרוש במעשיו של ה' בעולם הזה, אבל אין לחקור
ולדרוש בו עצמו. וכך הוא אומר ב"הכוזרי": "אם כן נבחן בפעליו
יתברר ונעמוד מספר עצמו",³⁴ וחוזר על-כך במלים דומות בשירו-פיוטו
הידוע "זה שִׁמְךָ", המסתיים בהוראה מפורשת בעניין זה:

חֲקֹד פִּעְלִיו רַק אֵלָיו

אֶל תִּשְׁלַח יָדְךָ,

פִּי תִדְרֹשׁ בְּסוֹף וּבְרֹאשׁ,

בְּמַעַלָּא וּבְמַבְטָח.^{34א}

על העקרון הזה שבמופלא אין לדרוש ובנשגב אין לחקור הוא חוזר
בסליחה שלו לעשרת ימי תשובה, "ישן אל תרם", בבית האחרון של
הסליחה:

...וְעִזְבִּי מִרְדִּי וּמַעַל

לֵאמֹר: מִתִּי וְאַיָּה וּמָה-לְמַטָּה וּמָה-לְמַעַל.³⁵

אפשר לציין שזוהי, למעשה, עמדת-יסוד ביהדות, שהתאימה מאוד
למשנתו ולתורתו, ור' יהודה הלוי חוזר בעניין זה למקורות
וליסודות של היהדות. יש כאן כמעט חזרה על מה שנאמר במשנה:
"כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה,
מה למטה, מה לפניו ומה לאחור".³⁶

ר' יהודה הלוי איננו נאמן באותה מידה לחקירה ולאמונה.³⁷ אין הוא
מתייחס לשני מקורות אלה באותו יחס ובאותה אמת-מידה. עם התורה
היה ר' יהודה הלוי נאמן, אך לא עם החקירה - בה הוא השתמש רק

אלה שלרשותם אינה עומדת האוטוריטה של ההתגלויות האלהיות, של הנבואה ושל הקבלה (המסורת) ההיסטורית, שהיא אוטוריטה עדיפה ומשובחת יותר מן הפילוסופיה,²⁶ או אלה שהם חסרים את המדרגה העליונה של אמונה תמימה בלא מחקר ונכנסו בהם כבר ספקות.²⁷

הפילוסופיה יכולה לשמש רק כמכשיר-עזר. אין ר' יהודה הלוי ירא מפני החקירה. הוא אינו נמנע גם מלחזק את האמונה ע"י החקירה במקום שהיא מתאמת לחפצו ויכולה לשרתו, כדרך אנשי ה"פאלם", "המַבְרִיִּים", הערביים,²⁸ ובמקום שהיא לא לרצונו ומתנגדת ליסודות-האמונה הוא נלחם בה.²⁹

חשובה כאן נקודת המוצא, שהיא שונה אצל ר' יהודה הלוי תכלית השינוי מזו של הפילוסופים הדתיים האדוקים באמונתם הפילוסופית. בה בשעה שעיקריה ויסודותיה האַקְסִיומאטיים של התורה הפילוסופית משמשים נקודת מוצא לאלה האחרונים והם רואים בהם תשתית ובסיס בלתי מעורערים, ולפיהם הם מפרשים את תורת היהדות ומתאימים אותה אליהם, - הרי ר' יהודה הלוי מניח כיסוד מוסד את תורת היהדות ואת עיקריה, את המורשת הדתית ואת הבחירה האלהית של עם ישראל והוא נעזר בפילוסופיה רק במקום שבו אפשר וניתן להיעזר בה. כשיש באפשרותו - כפי שנדמה לו - לברר את שאלת חידוש-העולם והבחירה החפשית על דרך ההגיון והמופת, אינו נמנע מלעשות זאת, וכך אומר הוא במפורש: "זה (עניין הגזירה והבחירה) והדומה לו החקירה עליו טובה".³⁰ אולם כשהכוזרי מבקשו: "השמיעני בחסדך כללים מקוצרים מן הדעות אשר נתבררו אצל חכמי שרשי האמונה... בעלי חכמת הדברים", עונה החבר - ר' יהודה הלוי: "אין בזה תועלת זולת החידוד בדברים",³¹ וכך הוא אומר באחד משיריו:

ממפלאות האור תכל, קי אין לשון לה פיסוד.³²

בשרשי-האמונה, בעיקרי-הדת, אין חכמת הפילוסופיה מתאמת לו -

ԱՄԵՐԻԿԱՆ ԲԱՆԿԱԿԱՆ (ԳՈՐԾԱԿԱՆ) ԼՈՒՐԵՆՏ՝⁵² ԿՐԵՆՔ ՔԻՄԻՈՆ ՊՈԼԵՎԵՔՈՎ:
ԿՐԵՔ ՊՈԼԵՎԵՔՈՎ ԼՈՒՐԵՔԱՆ ԵԶԵԼ ՄԵՐՈՑ ԸԼԻՍԱՆՔԱՆ՝ ԸՈՒ
ՔԱ ԼԵԼԵԼ ԵՄԵՐԱ ՊԶ ԽԵՂԵՂՈՒԹԵԱՆ ԿՈՂՈՐԿ՝ ՄԸԼ ԽՈ ՊՈԼԵՎԵՔՈՎ ԵՃԸԼ

24
ה'תשנ"ה י"ג שבט

ԱՆԵՆ ԶՈՒՆՆԻՄ, ՈՒ ԵՐԶՈՐԵՆ ԵՆՈՐԵՆ՝^{ՅԶ} ՔԵՂ ՈՒՆ ԵՄԵՆ ԶԵՃԵՆ
 ԵԶԻՆ ԵՆ ԵՃՂ ԵՄԵՆ ԵՐԶՈՐԵՆ ԵՄԵ՝ ՈՒՆ ԵՆ ԵՆ ԵՆՆԻ՝
 ԵՆՆԻՆ ԶՈՐԵՆ ԵՄԵՆ ԵՆՆԻՆ՝ ՈՒ ԶԵՄԵՆ ՈՐԵՆ ՈՒ, ԵՄԵՆ
 ԶԵՄԵՆ ԵՄԵՆ ԵՐԶՈՐԵՆ՝ ԵՆ ԵՆՆԻՆՆԻՆ՝ ՈՒՆ ԵՄԵՆ
 ՈՒՆ ԵՄԵՆ ԵՆ ԵՐԶՈՐԵՆ ԵՄԵՆ՝ ԵՄԵՆ ՈՒ ՈՐԵՆ-ԵՄԵՆ

מאמצינו ופועלנו אל, יצא משהו, כל מה שיש.

ՆԱԶՈ ՀՅ ԲԱՅՈՒՆ՝ ԵՐԵՒԱՆ՝ ՀԱՅՍ ՈՐ ԲՈՎԷ՝ ՄԼ, ՀԱՅԼԵ ԲԶԼԷ ԲԻՅ ԶՈՐԵ
 ԵՐԵԼ ՄԶ ԼՃԵՐԵԼՍ ՈՒՍԼԵՈ ՆԶԵ՝ ԵԳԷ ՄԱԼԻԾԵԼ՝ ՆՍ ՄԵՀԻ ՄԶ ԲՈՒԵԼ՝
 ՀԵՆԼԵՆ՝ ՃԵՐԵԼԵՆ ՄԶ ՈՒՄԻՆ՝ ԲԱՅԵԼՍ ԼԵՂԵՆ՝ ԼԺՈՒ ՀԱՍԼՈ ՀՅՐԻՅ
 ԶԱՐԵԼԼ ՀԱՐԵԼԼ՝ ՍԼԵՍ ՆԵ ԲՈՒ ՆՍ ՍԼԵՍԵ ՀԱՐԵՐՍ ՆԵ-ՈՒԼ ԶՈՒԼԵՈ՝
 ՄԶՍԵ ԼԵԼԼԵՆ՝ ԻՈ ՔԼԵ-ԲԱՅԵՆ ՄԶ ԲՈԳԼ Ե՝ ԴԵՂԵՆ՝ ԵԼԼԵՆ ՄԶ ՄԵՍԵ՝
 ԼԻԾՈՒՍ ՆԶԼ Ե՝ ԵՄԼ ԵԼԷ ՀԱՅԵԼ ՄԱՆԼ "ԲԵՐԼԵՆ" ՈԳԼ ԵՃԶ ՄԵՍԵ

9. ՀԱՅԿ ԴԷ Լ. ԿԱԼԷԼԻ ԲԵՆԻՔ ԵՄԵԼԵԼԻ

[illegible][illegible]

ՀԻՆԱԿԱՆ ԼՂԵՃԻՄԸ ԴՈՒՆ ԵՆԼԻՊԸ ՈՒՆԻԼԸ:

[illegible]

חוקר בלתי-תלוי במטרות ואמונות מקובלות, שהחקירה הראציונליסטית היא לו עיקר, אבל כדי לקרבה אל בני עמו ולהטילה על הקהל השקוע באמונתו הדתית המקובלת חייב הוא להוכיח, שדעותיו אינן מתנגדות לאמונה; אדרבה - האמונה מחזקת ומבססת אותן יותר; והוא מהפך ומהפך בתורת-הדת, מפדש את הכתובים כרצונו ומוצא בהם כל מה שהוא צריך לו לענייניו, וכך הוא מקרב את הדת אל השכל; הטיפוס השני הוא איש הסינתיזה: המאמין והחוקר כאחד. הוא רוצה, אמנם, לשמור על מצוות-היהדות כהלכתן וככתבן, אבל יש להצדיקן ולהתאימן לעקרונות של הפילוסופיה היוונית-הערבית. האמונה והחקירה יקרות לו שתייהן כאחת, והוא מבסס את האחת ע"י השנייה; הטיפוס השלישי הוא המאמין השלם, שהאמונה היא לו גבירה והחזרה הפילוסופית אינה אלא אָמָה, שפחה המשרתת אותה, שנותנת לו רק את הצורה, הקליפה, שבה הוא מכניס את החוכן של האמונה הצרופה. הוא מקרב את השכל אל הדת.

5. לאיזה סוג שייך ר' יהודה הלוי?

מהו ר' יהודה הלוי: מאמין גמור, חוקר בלתי-תלוי, או איש הסינתיזה? נרשה לו לדבר בעדו:

"מי שקיבלה (את התורה) קיבול שלט מבלי שיתחכם בה בשכלו

הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר"¹³,

וכנגד זה:

"חלילה לאֵל מן השקר ושיבוא בתורה מה שהשכל מרחיק אותו

וישימהו שקר", וכך: "חלילה לאֵל שתבוא התורה במה שידחה ראָיָה

או מופת"¹⁴.

כאן:

"וכבר דרשו רבותינו ב, ויוצא אותו החוצה" (בראשית טו, ה),

צא מאיצטגנינות שלך, ר"ל: צא מחכמת הכוכבים ומכל חכמה טבעית

הדתיים לשם יצירת פשרה, אם אין רצון לבטל אחת מהן. תולדות הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים הם בעצם תולדותיה של התאמצות זו. גם הרדיפות על הדת היהודית, הלחץ והפולמוס הדתי עוררו או הגבירו את הפעילות האפולוגטית של הגנה על אמונת ישראל ועל יסודות היהדות על-ידי נימוקים ראציונליים והוכחות פילוסופיות מצד הוגי-הדעות היהודיים.

לדת היהודית ארבה סכנת ההתאבנות והקפאון, והפילוסופיה היא שעמדה לה בימי-הביניים להנצל מסכנה זו. היא שימשה לה כחומר היוצר תסיסה, כגורם מפרה ומחיה. הפילוסופיה הדתית המפשרת שימשה גם אמצעי-הצלה אחרון לאפיקורסים היהודיים, שנכנסו בהם ספקות, שהתרחקו מעל הדת, ואלמלא היא, שבאה לעזור להם במבוכתם, היו עוזבים את מקור-מחצבתם לגמרי. לאלה הספקנים והנבוכים מקדישים הוגי-הדעות בישראל, מורי-הנבוכים, את ספריהם הפילוסופיים-דתיים. אמנם אין להתעלם מכך שמצד שני הוותה הפילוסופיה הדתית היהודית עצמה גם מכשול וסכנה וגרמה למבוכה, להעלאת ספקות בענייני פולחן ואורח-חיים דתי בקרב חוגים מתקדמים של אינטליגנציה יהודית ולחתירה תחת יסודות-מסורת מקובלים. היא הביאה אתה גישה ראציונליסטית קרה ויבשה שעלולה היתה לערער את היסודות הויטאליים-רגשיים של היהדות ולגרום להתרוקנות הדת היהודית מערכיה המקוריים הסגוליים, שאין להשלים ביניהם לבין הפילוסופיה.¹² תכליתה של הפילוסופיה הדתית בימי-הביניים היא אחת: סילוק הניגודים בין שני מקורות רחוקים אלה, בין הדת והפילוסופיה, אבל דרגות שונות היו קיימות בדרך לתכלית זו אצל הוגי-דעות שונים.

4. שלשה טיפוסים של הוגים דתיים

שלשה מיני הוגי-דעות אפשר למצוא בעם ישראל, וכן בעמים אחרים:

וההפסד מחמת הגלגל"⁸.

ומצד שני: תחת המעטה החיצוני של הפרוזה ההגותית-מחקרית של ספר "הכוזרי" אנו חשים בהתפעמות ובהתנגנות פיוטית-רגשית, שמגיעה לפעמים לזרחה בולטת של פאתוס.⁹ את דברי בעל-התהלים על חוקי-התורה: "זמירות היו-לי חוקין"¹⁰ אפשר לומר על "הכוזרי". ר' יהודה הלוי הפך ספר מחשבותי-הגותי לספר שירה.

ר' יהודה הלוי מאחד בקרבו שירה והגות, פיוט ומחשבה בהרמוניה גמורה,¹¹ ועל-כן יקל לנו למצוא את רעיונותיו על החיים, האמונה, האלהים, העם וגאולתו - גם בשיריו וגם בספרו ההגותי.

מהו, בעצם, ספרו ההגותי, ספר "הכוזרי"? לא קל להגדיר את הספר ולא קל להחליץ מן המבוך האפל של השערות ונחושים. מרובה בו הערבוביה של מושגים והשקפות. דעות הרבה סותרות זו את זו. נשאלת השאלה: כלום ספר פילוסופי במובן הרגיל והידוע הוא הספר שלפנינו או ספר מתנגד לפילוסופיה? כלום חוקר הוא המחבר או מאמין ללא שמץ של חקירה, או - שניהם גם יחד? כדי לבדוק מהו מקומו המיוחד של ר' יהודה הלוי ושל ספרו "הכוזרי" בשורת הפילוסופים הדתיים היהודיים וטפדיהם דאוי שנעמוד קודם כל על פעילותה העיקרית של הפילוסופיה הדתית היהודית בימי-הביניים ועל תכליתה.

3. תכליתה של הפילוסופיה הדתית בישראל בימי-הביניים

הפילוסופיה הדתית בישראל בימי-הביניים - עיקר עניינה היה ליצור הרמוניה בין הדת והפילוסופיה. בעיניהם של הסכולסטיקנים היהודים היו שתיהן - גם הדת וגם הפילוסופיה - מקודות של אמת ושל סמכות, ומאחר שהן שונות זו מזו בנקודת-מוצאן, במהותן ובשיטת-ההוכחה שלהן, הן הצריכו התאמצות מרובה מצד הפילוסופים

ԻՆՈՒ ԻՆ ՏԻՆ ԲԱՍՏԵՐԻՍ ԵԼՔԱՆԻ ԵՄԲՈՒԼԵՆ: «ԵՆԵՆ ԵՎ ԲՈՋԵՎ ԲԱՆԵՆ

ԵՆՔ ԵՔՁԱՊՈ

ԻՍԵՆ ԵՐԶԱՊՈ - 2

ԵՂԵՂ ԵՊՈ

ԵՆԻ ՉԼ ԵՆԻ ԵՊՈ

ԻՇՂ ԵՊՁԱՊՈ (ՈՂ ԵՆՔԱՆՈ)

ԵՆ ԶՆ ԵՆԻՈ

ՏՂ ԵՆԼՈ:

ԵՄԵԼ ՆԱԼ («ԵՄԵԼ ԵՄԵԼ») ԵՆՔ «ՄԵԼ» ՏՂ ԵՄԵԼՈՒ ՈՂ ԵՂԵՂ-ԵՄԵԼՈ

ԻՍԵՆ ԵՄԵԼՈՒ

ԵՄԵԼՈՒ

ԵՄԵԼՈՒ

ԻՍԵՆՈՒ 9

ԻՆՔ ԵՄԵԼՈՒ

ՆԱ ԵՄԵԼՈՒ

ԵՄԵԼՈՒ

ԶՂԵԼՈՒ

ԵՎ ԵՄԵԼՈՒ (ԵՄԵԼՈՒ)

ԶՂԵԼ ԵՄԵԼՈՒ

ԵՄԵԼՈՒ ԶՂ-

ՈՒ ԶՂԵԼՈՒ

ԶՂԵԼՈՒ ՄԵԼ, ԵՄԵԼՈՒ ԵՂԵԼ ԵՄԵԼՈՒ ԶՂ:

ՏՂ ԵՄԵԼՈՒ: ՆԱ՝ ԵՄՈ՝ ՈՒՈ ԵՄԵԼ - ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԶՂԵԼ: ԵՄԵԼ «ԵՄՈՒ ԶՂԵԼ» ԵՆՔ «ՄԵԼ» ՏՂ ՆԵԼՈՒ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ ԵՄԵԼՈՒ

ԶՂԵԼ ԵՄԵԼՈՒ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

(ԵՄՈՒ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝ ԵՄԵԼՈՒ՝

המקובלת על משוררי ספרד, יחזקו ויוארו באור חדש ע"י הבאת קטעי-הגות מקבילים מספר "הכוזרי". דברי רגש ודברי מחשבה ישלזמו, איפוא, אלה את אלה. נדמה לנו שעל-ידי טיפול בו-זמני, כפי שנסינו לעשות בחיבור זה, בהשתקפות הרעיונות והמושגים, הגישות וההרגשות של ר' יהודה הלוי בדברי הגותו ובמקביל - בדברי שירתו, אנו מקיפים את משנתו והשקפת עולמו בצורה רחבה יותר כריקמה אחת, כמסכת אישית שלמה. נדמה לנו שהטיפול המקביל בדברי מחשבה ובביטויי-רגש כאחת מאפשרים לנו לחזור חדירה מעמיקה יותר לנבכי יצירתו של המחבר.

עבודת השוואה בין שתי יצירות אינה, לכאורה, משימה קשה; ועבודת השוואה זו, או יותר נכון - חיפוש קשר רעיוני בין "הכוזרי" לבין שירי ר' יהודה הלוי, נראית, לכאורה, כמשימה קשה עוד פחות; שכן אין כאן לפנינו בדיקת הקבלות בין יצירותיהם של שני סופרים או משוררים, שכל אחד מהם יש לו עצמנת משלו, שהיא שונה, במעט או בהרבה, מעצמות חברו. אולם למעשה אין הדבר כך. בכל שירתו מופיע לפנינו ר' יהודה הלוי בכמה דמויות. אין ר' יהודה הלוי בשירי הנוער שלו כהרי ר' יהודה הלוי בשירי שנות-העמידה ובשירי-זקנותו. אדם אחד הוא, אבל ראייתו והרגשתו את החיים שונות הן.

שלש תקופות יש למנות בשירתו: תקופת הנוער והבחרות, והוא אז שטוף-שמחה, מקורב לחוגי האינטלקטואלים והאדיסטוקרטיה היהודית בספרד וטועם כמותם ממנעמי-החיים³; תקופת-המפנה בחייו בשנות העמידה, כשטיפות יגון וחרטה מהולות בשירי אהבת-טבע-וחיים שלו, תקופה מלאת התלבטות פנימית חזקה ומלחמת רגשות ואינסטינקטים שונים; ותקופת-הזקנה, כשהוא כולו מסור לעמו ולאלהיו, ומשתדל לפרוש מן החיים ותענוגותיהם. קשה, וכמעט אי-אפשרי הדבר, להשוות

פ ר ק א : מ ב ו א *

1. תכנו של המבוא

במבוא זה נעמוד על טיבה המיוחד של עבודת-השוואה זו - של גישות, מוטיבים ורעיונות - בין יצירתו הפרוזאית לבין יצירתו הפיוטית של ר' יהודה הלוי,¹ שהיה גם איש השירה וגם איש המחשבה; נתעכב במיוחד על טיבו של ספר "הכוזרי" ועל יחסו של ר' יהודה הלוי לפילוסופיה ולחקירה השכלית; נצביע בקיצור מהן השגותינו על עמדות-חוקרים בהבנת משנתו של המחבר;² נעמוד על תרומתו המיוחדת של ר' יהודה הלוי להתפתחות המחשבה הדתית-לאומית היהודית בימי-הביניים; ולבסוף נציין מהי התרומה שעבודה זו מתכוונת להרים בשורת המחקרים על המחבר שלנו, מה בדעתה להוכיח, בדרך של הוכחה טקסטואלית, הנשענת על נתונים רבים ועל ציטוטים חוזרים בדרכים שונות בספרו ההגותי ובדברי שירתו.

2. טיבה המיוחד של עבודת-השוואה זו

ראוי אולי קודם כל לציין, בכל הענווה, שמבחינת ההיקף והטיפול הטקסטואלי, זוהי, למעשה, עבודה השוואתית ראשונה המנסה להעמיד אלו מול אלו את המקבילות בין ספרו ההגותי של ר' יהודה הלוי, "הכוזרי", לבין שירתו, ובכך, אולי, היא תורמת תרומה ראשונית, ואנו מקווים - בעלת ערך, להבנת אישיותו של היוצר על כל מרכיביו, ולהבנה ממצה יותר ורחבה יותר של רעיונותיו לגבי נושאים שונים.

מסקנה, למשל, שנשענה עד עתה על אסמכתא של קטע אחד מסוייט ב"הכוזרי", תקבל יתר חיזוק וביסוס על-ידי מובאות מקבילות דומות משירתו; וקטעי שירה שלא הקדשנו להם תשומת לב מספקת, וראינו בהם אולי דברים שנאמרו לתפארת המליצה ועל דרך ההגזמה וההפרזה

* הערה כללית: אם מופיעות מובאות (כלשונן ושלא כלשונן) מאותו מקור בזו אחר זו - מראה המקום המשותף שלהן יופיע לרוב בסופן ולא לאחר כל מובאה ומובאה.

עמוד

222...	סעיף 15 יסוד האהבה כיסוד דומינאנטי בשירת ר' יהודה הלוי
223.....	16 "הזמן" כמטרה לחיצי זעמו
224.....	17 כניעה לה' וצידוק הדין
227.....	18 המוצא האמיתי מן הסתירה - הגאולה
227.....	19 סיכום הפרק
231.....	הערות לפרק ג

פרק ד: תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי ועלייתו לארץ ישראל..255

	1 סעיף 1 תפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי - חלק אורגאני
255.....	בתורתו
256.....	2 המרכיב הדתי בתפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי
258...	3 המרכיב "הציוני" בתפיסת-הגאולה של ר' יהודה הלוי
261.....	4 אמונתו של ר' יהודה הלוי במשיח גואל
	5 אי-ייחוס אופי משיחי וציבורי לעלייתו של ר' יהודה
266.....	הלוי
269.....	6 שלשה עיקרים מנחים בבדיקת החומר על נושא זה
274.....	7 יחסו של ר' יהודה הלוי לגלות ולארץ-ישראל
282.....	8 החוט המשולש: ארץ-ישראל, עם ישראל ותורת ישראל
287.....	9 מלחמתו של ר' יהודה הלוי במחייבי הישיבה בגלות
295.....	10 עלייתו של ר' יהודה הלוי
297.....	11 סיכום הפרק
300.....	הערות לפרק ד

נספח: ריכוז כל משלי ר' יהודה הלוי שבספר "הכוזרי".....317

ביבליוגרפיה.....348

I תמצית המבוא (פרק א) באנגלית.....

VII סיכומי הפרקים ב - ד באנגלית.....

עמוד

סעיף 11	תפילה וכוונה בעבודת הבורא.	99.....
12	דת ישראל אינה דת מתפתחת לפי ר' יהודה הלוי.	103.....
13	ההתגלויות ההיסטוריות הן הוכחה לאמיתותה של	
תורת ישראל.		108.....
14	עבודת ה' - כיצד?	111.....
15	החקירה והקבלה.	123.....
16	סיכום הפרק.	143.....
	הערות לפרק ב.	149.....

פרק ג: עם ישראל כעם-סגולה וגורלו לפי ר' יהודה הלוי.

סעיף 1	עם ישראל - עם סגולה.	178.....
2	ר' יהודה הלוי כסניגורו של ישראל.	181.....
3	עליונותו של ישראל.	184.....
4	יחסו של ר' יהודה הלוי לגרים.	184.....
5	העניין האלהי וישראל - דו-סטיות.	186.....
6	עם ישראל - דרגא נוספת בבריאה, וסגולתה - הנבואה.	189....
7	תורת ר' יהודה הלוי - תורת גזע?	195.....
8	הנביא והפילוסוף - ההבדלים ביניהם.	200.....
9	חנאים מסייעים לנבואה (ארץ-ישראל וחברת-נביאים).	204....
10	הנביא כשלוח המקום וכמנהיג הציבור (השקפתו החברתית	
של ר' יהודה הלוי).		205.....
11	סבלו של ישראל בגולה ונאמנותו לה'.	207.....
12	מצבם המתערער של יהודי ספרד בימי ר' יהודה הלוי.	209....
13	פתרוני הסתירה בין יעודו של ישראל לבין גורלו המר	
בגולה.		213.....
14	ביטויי צער ומדירות על סבל ישראל בפי ר' יהודה	
הלוי.		219.....

תוכן העניינים

עבוד

פרק א : מבוא.

- | | |
|---------|--|
| 5..... | מבוא א: פרק 5 |
| 5..... | סעיף 1 תכנו של המבוא |
| 5..... | 2 טיבה המיוחד של עבודת-השוואה זו |
| 8..... | 3 תכליתה של הפילוסופיה הדתית בישראל בימי-הביניים |
| 9..... | 4 שלשה טיפוסים של הוגים דתיים |
| 10..... | 5 לאיזה סוג שייך ר' יהודה הלוי? |
| 12..... | 6 יחסו של ר' יהודה הלוי לאמונה ולחקירה |
| 17..... | 7 הרמוניה בין החוק והמעשה |
| 20..... | 8 משלי ר' יהודה הלוי |
| 21..... | 9 צורת ספר "הכוזרי" - צורת הויכוח |
| 24..... | 10 "הכוזרי" כספר הגנה חיצוני וכספר פולמוס פנימי |
| 29..... | 11 השגות על דעות-חוקרים בהערכת ר' יהודה הלוי |
| 31..... | 12 תרומתו של ר' יהודה הלוי |
| 40..... | 13 משימת החיבור |
| 51..... | הערות לפרק א |

פרק ב: אלהים ועבודת אלהים לפי ר' יהודה הלוי.....52

- סעיף 1 מהות האלהים - "מה בין אלהי אברהם ואלהי אריסטו?" 52
- 2 הדרך של האדם אל ה' - דרך הלב ולא דרך השכל 54
- 3 אלהים' ו-, ה' 56
- 4 חידוש העולם וקדמות העולם 58
- 5 השגחה פרטית 64
- 6 הגזירה והבחירה 65
- 7 נפש האדם ויעודה 68
- 8 הגשמת האלהים 75
- 9 תארי האלהים: תארי היחס ותארי המהות 75
- 10 תורת המצוות של ר' יהודה הלוי 86

ՀԼԼԵՊԻ ՀԳՃԻՀՈՒ ՀՈՒՆԻ ԱՆԻՄԱԼՈՒԹՅԱՆ ԺԵՂՈՒՆ
ՏԵՐԵՐ-ՊԱՃԵԼ ՀՃԻՆԱՆ ԱՄՈՒՆԵԼ ԵՄԼ ՀԳՃԻՈՒԹՅԱՆ ՈՒՄՆԱՆ ԵՄՆԱՌ

ՏԵՐԵՐ, ՄՈՒՆԵԼ

ԱՆԻՄԱՆ ՀՈՒՆԻ ՀՈՒՆԻ

ԱՄՈՒՆ ԱՄՈՒՆ ԱՆԻՄԱՆ ԱՆԻՄԱՆ
ԱՄՈՒՆ ԱՄՈՒՆ-ԱՄՈՒՆ ԱՄՈՒՆ
ԱՄՈՒՆ ԱՄՈՒՆ ԱՄՈՒՆ

ԱՄՈՒՆԱՆ ՀՈՒՆԻ ԱՄՈՒՆ
ԱՄՈՒՆԱՆ ՀՈՒՆԻ ԱՄՈՒՆ